
UC-NRLF
B 3 147 662



ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 1

1837

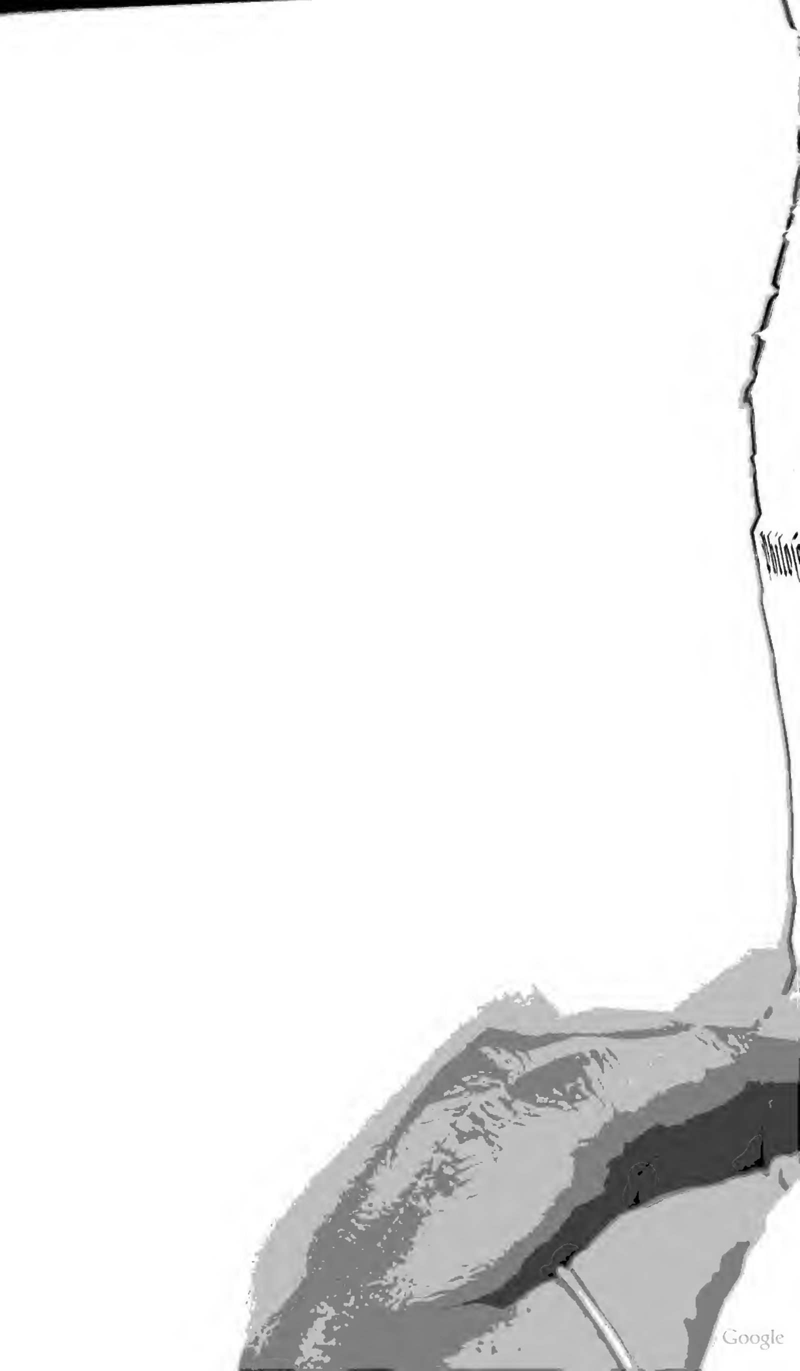
KRAUS REPRINT



Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie



Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie



.tät.

—.

r.

.TION LIMITED
:ein

ZEITSCHRIFT FUER PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK

Vol. 1

1837

KRAUS REPRINT

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Pabst in Wien, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimerath Prof. Dr. Platner in Marburg, Ephorus und Prof. Dr. Rothe in Wittenberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität.

Erster Band

Bonn,

bei Eduard Weber.

1837.

Printed in Germany
Lessingdruckerei Wiesbaden

Vorrede.

Unterzeichneter erließ am Ende vorigen Jahres eine **Anzeige und Einladung** für gegenwärtige Zeitschrift an eine Anzahl deutscher Gelehrten, aus denen sich die auf dem Titel genannte Gesellschaft von Mitarbeitern gebildet hat. Er erlaubt sich das Wesentliche derselben hier wieder abdrucken zu lassen, indem er auch dem größren Publikum die Tendenz dieser Zeitschrift, so wie die Grundsätze, über welche sich die Mitarbeiter vereinigt haben, dadurch am Kürzesten darlegen zu können hofft:

Mit dem nächsten Jahre erscheint unter der Redaktion des Unterzeichneten und im Verlage der E. **Weberschen Buchhandlung** in Bonn eine vierteljährig zu liefernde „**Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie.**" Der Zweck derselben, welchen die Redaktion unverrückt im Auge zu behalten sich verpflichtet, ist der doppelte:

1) die Interessen **christlicher** Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie, hinauszuwenden;

2) die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf **philosophischen Boden** zu ziehen, und hier, in spekulativer Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen.

Dabei ist die Zeitschrift jedoch eine rein wissenschaftliche. Ausgeschlossen bleiben daher alle das bloß äußere kirchliche oder sociale Leben betreffenden Verhandlungen, sofern sie nicht mit litterarischen Werken unmittelbar zusammenhangen.

Die Aufsätze werden theils in Originalabhandlungen, theils in Recensionen oder kürzeren Miscellen bestehen. Bei dem gro-

ßen Reichthume des Stoffes, indem man sich verpflichtet, wo möglich, keine bedeutende hier eingreifende Richtung oder litterarische Erscheinung unbeachtet zu lassen, werden Abhandlungen gewünscht, die weder zur Buchform sich erweitern, noch mit Darlegung ihres gelehrten Apparats sich befassen, sondern die Resultate der Untersuchung in scharfer Klarheit und gedrängter Entwicklung, oft auch mehr aphoristisch und anregend, als abschließend und Vollständigkeit erstrebend, darlegen.

Je weniger irgend eine ausschließliche Schule oder litterarische Coterie sich hier eindrängen darf, indem es vielmehr im Geiste des Unternehmens liegt, jede wissenschaftlich berechtigte Ansicht zu Worte zu lassen; desto freier vertritt Jeder nur sich selbst und seine Ueberzeugung. So ist schon dem Prinzipe nach alle Anonymität ausgeschlossen.

Der Unterzeichnete hofft, daß man in diesen vorläufig festgesetzten Bedingungen nicht anmaßliche Vorschriften, sondern die nothwendigen Grundsätze sehen werde, die aus dem Geiste des Ganzen hervorgehen, und die Jeder, einmal einverstanden über den Zweck, gewiß sich selbst gesagt hat.

Je mehr ein solcher Versuch, die zerreißenden Fragen der Gegenwart in das versöhnende Gebiet freier Vernunftforschung zu erheben, und hier wenigstens, in der Sphäre scharfabscheidender Wahrheit, aber auch der friedlichen Anerkennung, die Gegensätze der Parteien und geschiedenen Bekenntnisse zum Bedeutungslosen einschwinden zu lassen, der Reife der Zeit und der Wissenschaftlichkeit entspricht, desto kräftigere Theilnahme hofft man bei der Größe der Aufgabe und bei der Wichtigkeit der hier vertretenen Interessen.

Bonn im März 1837.

Prof. Dr. J. H. Fichte.

Spekulation und Offenbarung.

Von

J. H. Fichte.

Der Glaube, daß über die in der sichtbaren Schöpfung niedergelegte göttliche Offenbarung hinaus, wie außer dem subjektiven Innewerden Gottes in der menschlichen Vernunft und im Gewissen, noch eine höhere, wesentlich göttliche Verkündigung an den freien Menschengeist gelangt sei, mit eigenthümlichen Lehren für sein Erkennen, wie mit Geboten an seinen Willen: — dieser Glaube ist so alt, als die Geschichte, und ein so unveräußerliches Gesammterbtheil unseres Geschlechtes, daß schon das durchgreifende Zeugniß eines solchen von Oben her stammenden Besitzes bei allen Völkern und Jahrhunderten einer Philosophie, welche achtsam und allerwägend kein Gegebenes verschmähen zu dürfen sich bewußt ist, die unabweisliche Frage hätte aufdrängen müssen, wie sie selbst zu ihm sich zu verhalten, wie sie ihn zu verstehen und auszulegen im Stande sei. Dennoch hat sich bis jetzt wenigstens die herrschende philosophische Denkweise fast durchaus negativ verhalten zu jener großen Thatsache, entweder sie gänzlich an ihren Ort stellend und ignorirend, oder gelegentlich auch ihren Inhalt einer vielfach ausklärenden Kritik unterwerfend, oder endlich — was sich nach dem Erfolge der Sache fast als das Schlimmere ergeben hat, — den Begriff jener Offenbarung selbst aus seiner charakteristischen Schärfe und Bestimmtheit abflachend in die pantheistische Allgemeinheit einer höchst abstrakt gehaltenen spekulativen Idee. Der Gedanke einer Offenbarung Gottes, — nicht sowohl an den, als in dem Menschen, — wurde nun selbst

zum Mittel- und Höhenpunkte der Philosophie, womit man jenen Glauben an positive Offenbarung nicht nur ein für alle Mal aus der Vorstellung zum spekulativen Begriff erhoben, sondern zugleich noch erschöpfende Gerechtigkeit gegen ihn geübt, ja ihm besondere Ehre angethan zu haben glaubte, während der Rationalismus sich gefallen lassen mußte, als völlig antiquirt und beseitigt, weit dahinter zurückzustehen. — Gott setzt sich aus seiner Unmittelbarkeit und Verborgenheit ewig in die freie Subjektivität der Selbstoffenbarung hinaus; der ganze Weltprozeß ist nur diese Erhebung zum sich offenbaren, in der eigenen Unendlichkeit bei sich bleibenden Geiste, welcher, im absoluten Wissen seinen Gipfel erreichend, die volle Selbstdurchsichtigkeit, die Erhebung des Objectiven in das Subjekt, des eigenen Dunkels in Licht, darin vollendet, um so, als der unendliche in Allem sich selbst wissende Geist, zugleich über Allem stehen zu bleiben.

Es ist bekannt, welche Philosophie diesen Begriff der Offenbarung unter uns vertreten, und ihm auch religionsphilosophische Ausführung gegeben hat; aber ebenso ist schon von mehr als Einer Seite nachdrücklich gezeigt worden, wie darin nicht minder ein Rationalismus nur spekulativ ausgebildeterer Art, eine andere „Vernunftreligion“ ausgeboren sei, welche, obgleich unstreitig sehr geschickt, das Hineintragen anderwärts gewonnener ächt christlicher Ideen zuzulassen, und mannigfache Ueberdeutungen solcher Art zu begünstigen, dennoch ihrem Prinzipe nach die Tiefe des religiösen Bewußtseins vielleicht noch schwerer verletze und verkehre, als jene bloß negirende, im Grunde daher den Kern der Sache dahingestellt sein lassende rationalistische Auffassung. Doch erfordert zugleich die historische Gerechtigkeit, zu erwähnen, daß vom Gesammtstandpunkte bisheriger Philosophie aus einen andern positivern Begriff der Offenbarung mit spekulativem Rechte zu gewinnen, vorerst überhaupt unmöglich blieb; daß es demnach nicht die Schuld irgend eines Philosophen, sondern der Mangel des ganzen, tief mit der Zeitbildung verflochtenen Erkenntnißprinzipes war,

welches diese Anerkennung ausschloß, und welchem mit der Gesammtheit der philosophischen Denkweise unterlegen zu sein, einem einzelnen Denker nicht allein zur Schuld gerechnet werden kann. Vielmehr haben wir an unserm Theile darin stets das höchste Verdienst jenes Systemes erkannt, die gesammte Intention der spekulativen Zeitbestrebungen, alles Wirkliche und Unterschiedene auf Eine Grundformel, auf ein sich selbst unendlich vervielfachendes Einfache zurückzuführen, zu ihrer Reife und Vollendung gebracht, mit diesem Selbstverständnisse aber auch zu ihrer in sich selbst zerbrechenden Krisis getrieben zu haben. Indem die bisher vereinzelten spekulativen Versuche und Systemansätze hier zur absolut sich vermittelnden Einheit zusammengefaßt wurden, indem es so als das erste vollendete, aber, wir dürfen hinzusetzen, auch als das letzte System des Rationalismus hervortrat; mußte daran bis zur einleuchtendsten Evidenz klar werden, was dies vollständige Rationalisirenwollen des Wirklichen gewähren könne, was ihm dagegen schlechterdings undurchdringlich und unauflösbar bleibe. Es ergab sich daran vielmehr, daß wir in jedem Wirklichen schlechthin ein Mehres, denn seinen Begriff, als den wahren Kern seines Wesens erkennen müssen, was daher außer jener gewonnenen Begriffsmäßigkeit auch spekulativ ein besonderes Eingehen in Jegliches, ein Hineinversetzen in seine volle Gesammteigenthümlichkeit nöthig macht. So zeigte sich bald, wie der vermeinte Abschluß und die vorgespiegelte Höhe nur den Keim einer neuen spekulativen Entwicklung in sich schließe, indem die Leerheit jener Vollendung den vorwärtsdringenden Geist der Spekulation um so schärfer spornen mußte, in jenem Abschlusse selbst die Konsequenz eines Ueberganges in das entgegengesetzte Prinzip, die Anerkenntniß des Individuellen, Positiven, aufzuweisen. In diesen Umschwung nämlich, in das Hervorheben eines dem dialektischen Begriffe durchaus Jenseitigen, ihm für sich selbst Unzugänglichen, welches dennoch nichts Irrationales, sondern die concreteste Rationalität ist, dürfen wir mit höchster Allgemeinheit, abgesehen von den verschiedenen Richtungen und An-

sätzen, die dem Reichthume des neuen Prinzips gemäß sich daraus zu entwickeln beginnen, den übereinstimmenden Charakter der gegenwärtigen (nachhegelschen) Philosophie setzen. Denn es sei uns erlaubt, ohne uns an gegenwärtiger Stelle auf polemische Erörterungen einzulassen, dies auch als ein äußerlich Anerkanntes und Zugestandenes um so mehr auszusprechen, als die kritischen Einwendungen, welche sich dagegen von jener Seite noch neuerdings erhoben haben, im Verlaufe unserer Zeitschrift selbst ihre Berücksichtigung finden werden, während von spekulativer Seite her der Sieg des Prinzipes selbst kaum mehr in Abrede gestellt werden dürfte.

Hier ist sogleich nun bemerkenswerth, daß jener Begriff einer eigentlichen, persönlichen Offenbarung dem Gedankenzusammenhange der neuen Philosophie ebenso ungesucht und natürlich, ja als eine unabweisliche Folgerung sich einfügt, wie er dem vorhergehenden Systeme, wenigstens in der Aufrichtigkeit seiner specifischen Bedeutung, sich durchaus fremd und unzugänglich erwies. — Wenn ein persönlicher Wille und Beschluß als höchste, schaffend-erhaltende Ursache aller Dinge erkannt ist, wenn daher das creatürliche Ich nach keinerlei Bedeutung und in keinem Momente eigener Erhebung mit dem göttlichen Selbstbewußtsein zusammenfällt, sondern die Person Gottes ebenso über, wie gegenüber steht der ihrerseits schlechthin emancipirten menschlichen Persönlichkeit; wenn zugleich dadurch der große Gedanke der Teleologie, einer lenkenden Gottesvorsicht, zum ersten Male seinen völlig enthüllten spekulativen Ausdruck und vollständige Begreiflichkeit findet; — welche Frage liegt im Zusammenhange dieser Denkweise näher, als die nach den besondern Zeichen und Bewährungen jenes über der Welt wachenden Gottesgeistes, welcher den Einen, sich selbst getreuen Willen ordnend und wiederherstellend der geistig creatürlichen Selbstthat und Selbstentwicklung unablässig einfügt, und als das eigentlich göttliche Element, das ewige und immer neue Wunder, durch die Menschengeschichte sich hindurchzieht? Der Mensch ist dadurch in seinem unveräußerlichen Rechte

bestätigt und wiederhergestellt, das er immerdar aus tiefem Bedürfnisse, wiewohl mit ungerechtfertigter Zuversicht, in Anspruch nahm, wenn es ihm auch die Lehren eines planen Deismus und eine abstrakte Spekulation um die Wette als Aberglauben auszureden bereit waren; — in dem Rechte, nach concreten göttlichen Thaten und Willenserweisungen, kurz nach dem „Finger Gottes" in der Geschichte der Welt, wie in der eigenen Lebensführung zu fragen, und sich nicht genügen zu lassen mit jenen gewöhnlichen Verweisungen auf eine hinlänglich documentirte Gegenwart Gottes in den allgemeinen Naturgesetzen, oder in der unwiderstehlichen Nothwendigkeit einer Vervollkommnung, welche der Bildungsgang des Menschengeschlechts an den Tag legt; die uns jedoch weder so unwiderstehlich, noch so rein erscheint von positiv trübenden, widergöttlichen Elementen, als eine so oberflächlich überblickende Auffassung es uns einreden möchte. Und wenn von der evangelischen Verheißung, daß der rechte Glaube die Himmel bewegen könne, von dem Vertrauen auf unmittelbare Gebetserhörung unserer religiös entkräfteten wie entkräftenden Spekulation kaum noch dunkle, mythische Kunde geblieben ist, weil ihr die Macht des Begriffes dafür ausgegangen; so ist mit der Rückkehr und dem Geltendmachen des letztern auch jene wieder in ihre Kraft eingesetzt. Jedes religiöse Bewußtsein, wenn es nicht bloß im subjektiven Gefühle bleiben soll, sondern zum objektiven Glauben, der allein Religion zu heißen verdient, gekräftigt ist, muß auf einer nicht bloß in ihm, sondern außer ihm gegenwärtigen Gottheit und einem ganz persönlichen Verhältnisse zu der, selbst persönlichen, hörend=erhörenden Macht, als seiner Grundbedingung bestehen. Solcher Glaube ist jedoch nicht etwa nur der christliche oder alttestamentliche, sondern der des gesammten Alterthums wie aller Volksreligionen; und Odysseus war nicht deßhalb in heidnischen Aberglauben versunken, weil er das Göttliche sich als ein concret Persönliches, in der Athene etwa, „versinnlichte" oder erphantasirte; (unseres Erachtens die seichteste Weise, den innern Bestand selbst der heidnischen Religionen zu fassen:) —

vielmehr steht er durch seinen rechten und berechtigten Glauben an ein persönlich Göttliches über Jedem, der solchen, sei es aus Ueber= oder aus Unbildung, nicht besitzt: — sondern weil ihm die Offenbarung (der „Name") des rechten Gottes noch nicht verkündigt, die höchste Einsicht nicht aufgegangen war, wie das Eine, unendliche Wesen zugleich das besonderste, eigenste, ihm nächste sei. — Diese Grundvoraussetzung nun muß alle Philosophie in ihrer Integrität und Schärfe bestehen lassen, wenn man ihr einräumen will, daß sie des religiösen Bewußtseins durch ihr Prinzip fähig geworden, daß sie es verstehe und ihrerseits spekulativ zu befriedigen vermöge; und scharf davon abscheiden müssen wir die neuerdings vielfach versuchte, jenes Bewußtsein aber verfälschende Deutungsweise: daß in der bezeichneten Gestalt des Glaubens die Menschheit ihr eigenes Einssein mit dem göttlichen Geiste lediglich in unmittelbarer Vorstellungsweise außer sich objektivirt, und was sie ihrer geistigen Substanz nach vielmehr an sich selbst ist, in äußerlich persönlicher Hypostase vor sich hingestellt habe. — So ist die rechte und tiefe philosophische Auffassung der Religion — wir wiederhohlen es, — auf das Innigste verflochten mit der Kardinalfrage der gegenwärtigen Philosophie, inwiefern es einem Systeme gelungen sei, jeder Gestalt des Pantheismus sich zu entziehen oder ihn völlig in sich zu überwinden. Beides steht und fällt mit einander.

Blicken wir nun um uns, welche unter den bis jetzt herrschenden wissenschaftlichen Behandlungsweisen der Religion die an sich selbst konsequenten und damit wissenschaftlich berechtigten sind; so treten aus der Fülle vereinzelter Ansichten und aus dem Wechsel der Tagesmeinungen vornehmlich zwei Hauptgesichtspunkte entschieden hervor, in deren jedem eine Reihe verwandter Bestrebungen ihren eigentlichen Halt findet, und zur Klarheit und höchsten Konsequenz vereinigt wird. Wir können sie vorerst, ohne durch solche Bezeichnung ihre charakteristische Bedeutung erschöpfen zu wollen, jene den psychologisch menschlichen Gesichtspunkt, diese den objektiv göttli=

chen nennen, zugleich damit hindeutend auf ihren Gegensatz und ihre wechselseitige Ausschließung, welche schon darum das Bedürfniß einer tiefer liegenden Vermittlung in einem Dritten übrig lassen. Sogleich tritt nämlich hervor, wie beide Gegensätze sich in die Momente des vollen und wahren religiösen Bewußtseins dergestalt einseitig theilen, daß jeder dem andern gegenüber mit eigenthümlicher Berechtigung sich behauptet, aber auch mit dem Unvermögen auftritt, das entgegenstehende, gerade durch ihn in ganzer Stärke erwachende Bedürfniß zu befriedigen, oder den Gegner aus dem Wege zu räumen, während sich zeigen wird, daß beide in der angedeuteten dritten Ansicht gleicher Weise umfaßt, über sich verständigt und befriedigt werden.

Die Eine in vielfachen Gestalten verbreitete Grundansicht nimmt ihren Ausgangspunkt von dem das Unendliche, Göttliche ursprünglich in sich fühlenden Subjekte, von der Grundthatsache einer im menschlichen Bewußtsein liegenden unabweislichen Beziehung darauf. — Wir reden hier nicht von den mannigfachen für Philosophie oder Theologie gehaltenen Formen und Entwicklungen eines religiösen Sichfühlens, falls man dabei, bei diesem bloß subjektiven Kundgeben und Darlegen seiner selbst, stehen bleibt. Wir haben uns wissenschaftlich, wie im Gebiete praktischer Erbaulichkeit, genugsam ergangen im Genusse eigenerzeugter trefflicher Empfindungen und frommer Erregung, und es ist nur an die eigentlich nie aussterbende Generation Jacobischer Gefühlsmystik zu erinnern, um zu bezeichnen, was wir meinen. Dennoch mußte man endlich gewahr werden, daß ahnende Sehnsucht nach Gott noch nicht Sättigung sei, vielmehr das bitterste Gefühl des Gottesmangels. Es ist ein alttestamentliches Rufen nach Gott, dem uns Verborgenen; aber ein göttlich Persönliches muß uns Antwort geben, denn bloß sehnend bleiben wir nicht weniger allein mit uns. Und so dürfen wir nicht fragen, wenn die Wissenschaft selbst die Gemüther nicht hinauszubringen vermochte über die wechselnden Meteore eines subjektiven Selbstfühlens, woher es

komme in einer so bodenlos zerrütteten und im Innersten aufgestörten Zeit, daß das tiefe Bedürfniß nach etwas objektiv Erfüllendem und Standhaltendem immer gewaltsamer hervorbricht, daß so Viele nicht der unedelsten Geister, mit Verläugnung oder selbst mit völligem Abschwören der Wissenschaft, sich in die engen Schranken des positivsten Glaubens zurückstürzen, welcher so ungeschickt und mit so ungeweihten Händen ergriffen eben auch wieder ihnen zu entfliehen droht; so daß wir in beiden sich bedingenden und wechselsweis hervorrufenden Extremen nur gleicher Weise ein Zeugniß finden für das Lückenhafte und Trostlose unserer bisherigen spekulativen Religionsbildung.

Dagegen hoffen wir die Beistimmung der Meisten unserer einsichtigen Leser, wenn wir die eigentlich gediegene und wissenschaftliche Darstellung dieses Princips der Subjektivität in der Glaubenslehre jenes bewunderten Mannes erblicken, der, vielgewandt in allerlei Denkweise und Meinung, dennoch mit tiefem Sinne und weisem Takt sich vor Allem zurückhielt, dessen Konsequenz die tiefere Wahrheit verletzen konnte. Er gerade, welchem man vorwirft im Subjektivismus verhaftet geblieben zu sein, er war es, der in jenem denkwürdigen Werke die subjektive Verschränkung eines frommen Gefühls dergestalt über sich hinaustrieb, daß es mit einem neuen Organe und innigster Empfänglichkeit zum Aufnehmen des Positiven sich hinwenden mußte, welches selbst dadurch in erfrischter Gestalt, wie nach neuen unerwarteten Seiten sich ihm aufschloß: und dieser Wendepunkt ist es, der das Hauptwerk des großen Mannes auch zu einem der bedeutendsten macht für die gegenwärtige Bildung. Wenn man es ihm nämlich als Schwäche oder Inkonsequenz auslegte, daß er die Persönlichkeit des Stifters des Christenthums, je weiter er in seiner theologischen Entwicklung kam, desto stärker hervorhob, und, wie ihm näher Stehende bezeugen, in eigener Persönlichkeit und Leben als heilig göttliche Thatsache, als sichtbares Unterpfand der erworbenen Erlösung, mit noch größerer Inbrunst sie umfaßte, als es die abgemessene Darstellung jenes Werkes erwarten läßt: so ist auch

von jener Seite diesen Umschwung hervorgerufen zu haben, gerade das wesentliche Verdienst desselben. Das sich völlig durchdringende und in sich ausmessende fromme Gefühl wird unabweislich getrieben, so gewiß der Glaube zugleich Zuversicht, Vertrauen an das Geglaubte in sich schließt, ein Göttliches außer sich, und zwar in ganz concreter Gestalt zu suchen, indem nur in einem solchen jenes Gefühl seinen Ursprung haben, nur ein solches ihm Genüge thun kann. Ein abstrakt Unendliches, ein göttlich Allgemeines vermag ich weder zu lieben, noch kann es selbst meinem Gefühle Interesse, Anhalt, Befriedigung gewähren; und so setzt schon die Thatsache jenes frommen Gefühls ein persönlich Göttliches voraus; ja dies allein ist die eigentliche Wahrheit, der stets angestrebte wie erreichte Gegenstand desselben. Schleiermacher hat für das religiöse Bewußtsein dieselbe entscheidende Krisis eingeleitet, welche spekulativ in der dialektischen Selbstüberwindung des negativen Idealismus durch die absolut sich vollendende Reflexion ausgesprochen ist. Zugleich ist darin einerseits, gegenüber der starren Buchstabenorthodoxie, der Quell eines lebendigen Glaubens wiedereröffnet, der aus der Gegenwart eines stets sich innerlich erneuenden göttlichen Zeugnisses schöpft; andererseits ist daran ein wissenschaftliches Prinzip und ein Mittelpunkt gegeben, um die positiven Lehren neu und als wahrhaft lebenbringende sich anzueignen: ein ebenso entscheidender Gewinn für Umgestaltung der gegenwärtigen Theologie, wie zur Wiedererneuerung und Erfrischung des religiösen Lebens unter uns.

In welchen wesentlichen Rücksichten jedoch dieser Standpunkt nach unserer Ueberzeugung das spekulative Bedürfniß der Religionswissenschaft unbefriedigt lasse, sei uns um so mehr hier darzulegen erlaubt, als sich zugleich das Charakteristische des eigenen Standpunktes daraus am Besten ergeben wird.

Indem Schleiermacher zunächst jenes ursprüngliche Gottesbewußtsein als Abhängigkeitsgefühl bezeichnet, hat er unstreitig in solchem Gesammtausdruck sehr geschickt die äußersten Extreme dieses Bewußtseins nach ihrer ursprünglichen Grundlage,

wie nach ihrer Gemeinsamkeit zusammengefaßt, — von der niedern Rohheit der Götterfurcht und abergläubischen Scheu, die in jeder unbekannten Naturkraft die drohende göttliche Uebermacht erblickt, — dem Bewußtsein der höchsten Entzweiung und Entfremdung von dem Göttlichen; — bis zur Höhe einer bewußten, aus freier Neigung hervorgehenden, als Demuth und Liebe sich fühlenden Unterwerfung, welche, in ihrer Vereinigung und Versöhnung mit Gott, doch den Moment des sich als untergeordnet Wissens nicht verliert, und nirgends überschreitet zur entstellenden Auffassung jenes frommen Versöhntseins als eines sich Eins mit Gott, sich als göttlich Wissens, welches, wie es auch gefaßt oder modificirt werde, schwerlich ganz von verwirrenden pantheistischen Gedankenelementen sich wird reinigen lassen. So hat Schleiermacher das religiöse Bewußtsein treu, rein, unentstellt in seiner Ursprünglichkeit charakterisirt, zugleich genau es abscheidend von allen dazu gemischten philosophischen Auslegungen; und dies ungeirrte Festhalten an der Urthatsache, diese indirekte Protestation gegen eine weitverbreitete spekulative Zeitansicht scheint uns eine der wesentlichsten und erfreulichsten Seiten seiner wissenschaftlichen Leistung; aber damit möchte zugleich auch der Umfang seines Standpunktes bezeichnet sein. Er hat das richtige Fundament gegeben zu einer psychologischen Entwicklung des religiösen Gefühls nach der ganzen Reihe seiner aus einander sich entfaltenden Erscheinungen, und damit die gegenwärtige Psychologie zu ihren vielen noch rückständigen Problemen auch an diesen Moment ihrer Gesammtaufgabe erinnert, den Cyklus der zum geistigen Leben sich entfaltenden Menschenseele darzustellen. Es bleibt indeß immer nur Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, Erkenntniß des Seelenwesens in seiner selbstbewußten Erscheinung, nicht Darstellung des göttlichen Wesens in seiner positiven Natur und Offenbarung; wo es nicht Noth thut, die weiteren Folgen dieser Selbstbegränzung darzuthun. Freilich wird ihm diese Erinnerung nicht durch uns zuerst gemacht; vielmehr ist es der hauptsächlichste oder, eigentlicher gesprochen, der ein-

zig treffende Vorwurf, welcher von der entgegengesetzten pantheistischen Ansicht aus gegen ihn gerichtet werden: aber man lasse sich nicht entgehen, aus wie verschiedenem Gesichtspunkte dort und hier, und zu welch entgegengesetzten Resultaten dieser Einwand erhoben wird.

Der Mensch weiß sich hier in ursprünglicher Abhängigkeit von einer in ihrem objektiven Wesen ihm unbekannt bleibenden Macht: er fühlt das Göttliche in sich, und darf diese Erregung mit vollem Rechte auf einen außer ihm liegenden, ihr angemessenen Grund derselben beziehen: aber dieser Glaube, wie tief er auch in sich selbst sich durchbilde, wie sehr er sich reinige und verkläre, giebt für das Geglaubte nur einen anthropologischen Maaßstab. Ich weiß nur, wie das Göttliche mein Gefühl erregt, nicht was Gott an sich selbst ist; denn immer muß das Bewußtsein sich sagen, was auch Schleiermacher im Verlaufe seiner Glaubenslehre wiederhohlentlich einschärft und durchführt: daß, indem wir auf jene allgemeine Ursache unseres Abhängigkeitsgefühles eine Reihe von einzelnen, aus diesem Verhältnisse hervorgehenden Bestimmungen übertragen, diese Prädikate durchaus nur jener Relation angehören, während Gott, das rein Relationslose, (nach dem alten, abstrakten Begriffe des Identitätssystemes, der auch hier überall durchblickt) von der Mannigfaltigkeit jener Bestimmungen unangetastet bleibt, und an sich selbst nicht in ihnen begriffen werden kann. Das Endliche vermag deßhalb das Unendliche nicht zu erkennen; beide verhalten sich wie ein schlechthin Incommensurables zu einander; und wie reich auch das fromme Fühlen sich ausstatte, so bleibt doch eine objektive Kunde vom Gefühlten ewig unmöglich. Schleiermacher hält das spekulative Element von seiner Glaubenslehre nur äußerlich ab; er hätte weiter gehen und es als völlig unstatthaft und in seinen Forderungen widersprechend überhaupt zurückweisen können.

Hiermit sind wir zugleich jedoch in den Mittelpunkt der philosophischen Controverse durch Kant und seit Kant zurückversetzt: aber wir dürfen als den eigentlichen Gesammtge-

winn der nachkantischen Spekulation, welche Schleiermacher, wenn auch nicht entschieden in sich aufgenommen, so doch keinesweges theilnahmlos von sich gewiesen hat, das große und auch für die Religionsphilosophie entscheidende Resultat aussprechen, wodurch zunächst freilich die Kantische Negation und die Schleiermachersche Epoche indirekte Bestätigung zu erhalten schiene: daß das objektiv Ewige nur durch ein Ewiges in uns, Gott nur durch Göttliches erkannt werden könne. Ist also nichts Ewiges in unserm Geiste, ist unser Bewußtsein durch und durch endlicher Natur; so bleibt auch ein Wissen vom Göttlichen schlechthin unmöglich; aber selbst ein vermeintes Fühlen desselben wäre ein durchaus vieldeutiges, keiner sichern Auslegung fähiges Ding.

Nicht minder jedoch ist bei dieser Frage nur an den längst entschiedenen Gewinn der durch Schelling begonnenen, durch Hegel in diesem Theile vollendeten Umgestaltung der Philosophie zu erinnern: jenes selbst ewige und absolute Element in unserm Bewußtsein, was Schelling in der intellektuellen Anschauung und absoluten Erkenntnißart der Dinge, Hegel im spekulativen Denken nachwies, und als den specifischen Erkenntnißinhalt der Logik vindicirte, ist die Welt der Kategorieen, das in sich geschlossene System der allgemeingültigen Grundformen alles Seienden und zu Erkennenden, dessen Einsicht nicht aus irgend einer subjektiven Beschaffenheit unseres Bewußtseins stammt, vielmehr umgekehrt, auch in ihrer äußerlichen Anerkenntniß und im ursprünglichen Gepräge der ihr verliehenen Evidenz, jede Subjektivität schlechthin durchbricht und aufhebt: es ist selbst das unabweisbar Ursprüngliche und Absolute in unserm Bewußtsein, das auch in die niedersten Anschauungen, wie in das schwankendste Meinen als das unwillkührlich Anzuerkennende und unaustilgbar Feste hinabreicht. Dieses Ergebnisses haben wir auch bei gegenwärtiger Frage nur eingedenk zu sein, aber es zugleich doch in seiner wesentlichen Begränzung zu fixiren, um über den bisherigen Zwiespalt der behaupteten Unerkennbarkeit Gottes einerseits, wie anderntheils einer spekulativ zu

gewinnenden völligen Selbstdurchsichtigkeit des göttlichen Wesens im Begriffe zur vollständigen Klarheit und berichtigenden Einsicht zu kommen, ein Gegensatz, über welchen sogleich noch einmal zu sprechen sein wird. Das System jener absoluten Formen (Begriffe) des Wirklichen schließt sich selbst dialektisch zusammen in der höchsten Form des Wirklichen, in der Idee des Geistes, als Persönlichkeit; d. h. erst in dieser erhalten jene, die Begriffe der Unendlichkeit, des Wesens, des Urgrundes, des absoluten Zweckes u. s. w. eigene Widerspruchlosigkeit und Begreiflichkeit; die Idee des höchsten Wirklichen vermittelt sich ebenso aus jenen, wie sie selbst umgekehrt und weil sie ihre Wahrheit, ihr substantieller Grund ist; und so wäre in letzterer zwar der völlig adäquate Formbegriff Gottes, der Begriff Gottes in seiner Ansich-Wirklichkeit denkend erschöpft, nicht jedoch darin erkannt, was er ist nach der positiven Innerlichkeit und der expliciten Unendlichkeit dieses Ansich.

Dies führt uns auf die Berechtigung der entgegengesetzten Ansicht, welche auch in Betreff der religionsphilosophischen Konsequenzen mit Entschiedenheit auf ihr Ziel losschreitet, und ihr Ergebniß kühn und unumwunden ausspricht. Natürlich sehen wir dabei von den mildernden Limitationen oder aufrichtiger, von den entmannenden Verweichlichungen ab, welche die Lehre neuerdings durch manche Schüler erfahren, die ihr unter der Hand die kühne Kraft und klar überzeugende Schärfe in die weichern Umrisse einer mystischen Dämmerung zu verschatten suchten, ohne dem Systeme selbst dadurch aufzuhelfen, noch eine allgemein wissenschaftliche Förderniß zu gewinnen. — In allen Darstellungen, welche Hegel von diesem Gebiete des absoluten Geistes gegeben, von der Phänomenologie an, wie in seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in der Religionsphilosophie selbst, wie zuletzt noch in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (B. III. S. 100. ff. 116. u. s. w.) — läßt er die Religion in die Philosophie, wie die Kirche im Staate sich aufheben, d. h. jene gewinnt erst durch die

spekulative Erkenntniß den vollendeten Ausdruck ihrer Wahrheit; der beiden gemeinsame Gehalt wird allein hier begriffen, zum Verstande seiner selbst gebracht; ebenso, wie die Kirche erst als Glied (Moment) des Staates in ihre volle, haltbare Totalität aufgenommen wird. Dies mit den bekanuten, oftmals dargelegten weitern Konsequenzen dieser Lehre nach beiderlei Seiten hin.

Hiermit wird zunächst der Religion und Offenbarung jeder specifische Gehalt ausdrücklich abgesprochen: der absolute Geist geht durch sich selbst in die Vermittlung mit dem concreten ein; dies ist der Begriff seines Sichoffenbarens: daher die freie, der Zufälligkeit und Unmittelbarkeit entnommene Einheit des Göttlich-Menschlichen in Form der Spekulation auch des ganzen Inhaltes mächtig sein muß, welchen die niedere, in religiöser Verstellung versenkte Gestalt desselben nur zu besitzen vermag. Denn nicht dies Substantielle ist ein anderes in der Religionsoffenbarung und in der Philosophie, sondern lediglich ihre Form, das Bewußtsein davon hat sich gesteigert. Somit sind wir nicht nur auf den schon oben charakterisirten dialektisch-pantheistischen Begriff der Offenbarung zurückgesunken, sondern zugleich müssen wir darin das rückhaltlose Aufgeben der göttlichen Substanz und Innerlichkeit in jenem Offenbarwerden, die völlige Durchsichtigkeit Gottes für die Philosophie als charakteristische Konsequenz erwiesen finden. Das Absolute in seiner höchsten Concretion und Spitze, als „dieser und der subjektive Mensch" (a. a. O. S. 115.), ist das völlig gelöste göttliche Geheimniß; der concrete Gott, der sich Eins mit ihm wissende Mensch, durchdringt völlig und bis auf den tiefsten Grund die allgemeine Seite seines Wesens, denn er ist lediglich dessen Offenbarung; — worin nur der Gipfel jener bekannten, durch das ganze System sich hindurchziehenden Vermischung oder Identificirung des Begriffes mit der den Begriff erfüllenden Realität ausgesprochen ist, hier des höchsten Begriffes (Idee) mit dem positiven, solchem Begriffe und solcher Begreiflichkeit vielmehr sich schlechterdings entziehenden Gehalte desselben.

Es läßt sich nun nicht verkennen, daß, auch abgesehen von diesem, seiner spekulativen Seite anheimfallenden und vorlängst zur Sprache gebrachten Grundirrthume des Systemes, die daraus hervorgehende Auffassung des religiösen Bewußtseins eben so isolirt und einseitig nur den Moment der Einheit mit Gott hervorziehen müsse, wie sich die vorhin charakterisirte Grundansicht in der überwiegenden Hervorhebung des Gesondert- und Abhängigseins von demselben fixirte; nur jedoch mit dem Unterschiede, daß dort der substantielle Charakter jenes Bewußtseins, auch bloß als gegebener Thatsache, weit tiefer alterirt ist, als hier. Denn nicht genug, daß der specifische Gehalt der Religion in der Philosophie völlig aufgehen soll, — ein Verhältniß, über welches die Hegelsche Lehre eigentlich nur mit der ganzen rationalistisch-philosophischen Denkweise der Zeit einverstanden ist, und es lediglich kühner ausgesprochen, wie konsequenter begründet hat; — sondern, was weniger bisher zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint, ihr ganzer Erkenntnißstandpunkt bleibt durchaus unzulänglich, um das Charakteristische jener Thatsache in seiner eigentlichen Tiefe zu fassen, und zur **erschöpfenden** Anerkenntniß zu bringen: es wird nicht ausdrücklich verläugnet in jener Auffassung oder ins Entgegengesetzte gewandelt, aber es erscheint abgestumpft und aus seiner eigensten Bedeutung in ein abstrakt spekulatives Theorem verflacht. Jedes fromme Gefühl hängt in seinem Grundtrieb und seiner Entstehung unabtrennlich zusammen mit dem Bewußtsein eines ursprünglichen Nichtgenugsamseins gegen Gott, einer **Schuld**, die durch Sühnung (Buße) getilgt, und dadurch das Göttliche dem Menschen versöhnt werden soll; daher das Opfer (als Selbstopferung, oder als stellvertretendes Opfer) der durch **alle** Religionen hindurchgehende typische Begriff und die geforderte Bedingung dieser angestrebten Versöhnung ist, deren höchste und zugleich wahrhaftige Gestalt, die Selbstopferung der Eigenheit im Wollen und Streben von Seite des Menschen, wie von Gott her die nun eintretende und bewußt ihn erfüllende Begnadigung ist. Diese Begriffe jedoch, welche auf der Grundaner-

kennung und den Erlebnissen frei in einander wirkender göttlich-menschlicher Wirksamkeiten beruhen, ist das System genöthigt, weil es nichts Anderes kennt, oder vielmehr das Höchste des Daseins darin allein erblickt, in den logischen Prozeß eines im concreten zu sich selbst kommenden, sich als Eins damit wissenden absoluten Geistes zu verwandeln, — eine jenes heilige Verhältniß tief verwirrende und entstellende Begriffskonsequenz, deren einzelne Mißgriffe und Härten darzulegen nicht mehr noth thut, da dies bereits von mehr als Einer Seite geschehen.

Daß wir hiernach Eins mit Gott sind, sofern wir uns Eins mit ihm wissen, oder, was nach dieser Lehre dasselbe, indem er sich in uns weiß, — worin zugleich der spekulative Begriff der göttlichen Erlösung und des erreichten Versöhntseins mit Gott bestehen soll: — diese Auskunft schiene nämlich in der That der Menschheit wie durch einen einzigen dialektischen Federstrich eine theoretische Apotheose ganz neuer Art zu bereiten, wenn nicht darauf erwiedert werden müßte, daß allerdings auch von diesem Systeme eine Seite der Arbeit, des Kampfes und der Entwicklung durch die Geschichte hindurch geltend gemacht werde; aber es ist nicht sowohl die menschliche Seite der Willensheiligung, des Kampfes mit der substantiellen Selbstigkeit in uns, welche man dabei hervorzuheben würdigte, als vielmehr die allgemeine Arbeit des Weltgeistes, aus den Formen seiner Unmittelbarkeit das Reich selbstbewußter, vernünftiger Wirklichkeit erstehen zu lassen, den Staat und alle Gestalten geistigen Daseins begriffsgemäß einzurichten, ebenso, welche Aufgabe der spekulativen Wissenschaft zufällt, die reale Objektivität in ihrem ideellen Zusammenhange zu durchdringen, und den absoluten Begriff darin aufzuweisen; und in einer klassischen Stelle dafür (a. a. O. S. 116.) wird mit nicht undeutlicher Ironie jene bisher für christlich gehaltene Idee der Wiedergeburt niedergeschlagen, um die bezeichneten theoretisch-praktischen Interessen als die wahrhaften und eigentlich berechtigten Selbstgestaltungen der Geistigkeit darüber zu befestigen.

Nicht weniger unbequem und zweideutig ist die Stellung, in

welche sich diese Ansicht, vergleichungsweise mit der vorhin charakterisirten, dem positiv Historischen des Christenthums gegenüber befindet. Sie kann sich weder gleichgültig dazu verhalten, es außer sich und undurchdrungen lassen, wie es der bloß im religiösen Selbstgefühl beharrenden und daraus ihre Data schöpfenden Betrachtung verstattet ist, noch auch mit der lautern Aufrichtigkeit eines Belehrtseinwollens, mit reiner Empfänglichkeit der objektiven Offenbarung sich hingeben, wie jene allerdings es vermag, ja wie sie gesteigert und vollendet sogar sich zu solchem Anerkenntniß gezwungen sieht. Jene in der Spekulation errungene selbstdurchsichtige Vollendung Gottes hat jeden eigenthümlichen Inhalt der Offenbarungsurkunden spekulativ schon anticipirt; es kann ihr daher nur noch historischen, keinesweges aber objektiven Werth haben, an jenen Inhalt anzuknüpfen.

Daraus ergiebt sich die Möglichkeit einer doppelten Behandlung jenes Positiven, deren Eine von Hegel selbst in seiner Religionsphilosophie mit solcher Kraft und so eigenthümlichem Tiefsinne durchgeführt worden, daß dem Princip nach von dieser Seite her den Nachfolgern kaum noch Wesentliches hinzuzufügen bleibt. Die andere, subjektiv mythische Auslegung des Historischen haben wir vor Kurzem von diesem Systeme aus in einem theologischen Werke sich vollenden sehen, das insofern allerdings epochemachend zu nennen ist, als darin eine langgehegte, in stärkern oder schwächern Ansätzen durch die ganze Dogmengeschichte sich hindurchziehende Richtung rationalistischer Denkweise und Auffassung des Positiven in ihrem nothwendigen Höhenpunkte und nach ihren letzten Resultaten sich bloß gelegt findet.

In ersterer Beziehung mußte der Versuch gemacht werden, jenen positiven Gehalt, auch nach den Hauptzügen der heiligen Geschichte, dergestalt in einen spekulativen zu verwandeln, daß in ihm die Momente des absoluten Begriffes nachgewiesen werden könnten. Es ist, was in der heiligen Geschichte als mit Christo vorgehend berichtet wird, der in Gott selbst fallende nothwendige Weltproceß seiner subjekt-objektiven Selbstentwicklung: er ist selbst der leidende, sterbende, den Tod in sich

überwindende oder auferstehende Gott; es ist das weltgeschichtlich entscheidende Schicksal dieser weitesten Entäußerung Gottes, im entferntesten Extreme, in der härtesten Negation seiner selbst sich zu behaupten, und aus dem höchsten Selbstwiderspruche sich herzustellen, welches in Christi Tod und seiner Auferstehung vollbracht ist; so daß, solchen Gedankenzusammenhang einmal zugegeben, der Urheber dieser Weltansicht aufrichtig glauben durfte, auch dem Historischen sein Recht gethan zu haben, und mit ganzer Gemüthsinnigkeit sich daran zu weiden im Stande war. Dennoch — auch abgesehen von dem Grundschiefen und Schwankenden eines dialektischen Versuches solcher Art, dem concret Thatsächlichen einer einmal vorgefallenen Zeitbegebenheit den Charakter einer absolut gemeingültigen, alle Zeit und jegliche Fakticität schlechthin erfüllenden und umfassenden Nothwendigkeit im göttlichen Begriffe aufzudrücken; abgesehen ferner davon, daß sich bei solcher dialektischen Behandlung eines gegebenen historischen Stoffes durchaus keine Gränze sehen läßt, wie weit darin die Nothwendigkeit des Begriffes reiche, und wo das Gebiet des bedeutungslos Zufälligen beginne; so daß auch hier Willkühr und Gewaltsamkeit jeder Art einbrechen würde, wenn man den Versuch machte, sich aus jenem Princip über alles Thatsächliche verständigen zu wollen: — so bleibt auch noch die tiefste Incongruenz unaufgelöst, daß, was dort nur als der freie Entschluß des göttlich-persönlichen Weltregierers begriffen werden kann, einer ebenso freien creatürlichen Persönlichkeit gegenüber, hier unablässig durch stillschweigende Vermischung schlechterdings unvereinbarer Begriffsgebiete, in die Nothwendigkeit des dialektischen Begriffes zurückgenommen wird: die Entfremdung des creatürlichen Geistes von seinem Urheber, wie die wiedergewonnene Versöhnung mit ihm in Christo, sind lediglich die Momente dieses von sich abfallenden und mit sich selbst zur Einheit zurückkehrenden, — bis zum höchsten Extrem sich verendlichenden, aber darin doch bei sich bleibenden göttlichen Processes selbst. Diese durch die gesammte Lehre hindurchgreifende falsche Grundauffassung einer großen und ent-

scheidenden Wahrheit, welche für den tiefer Dringenden dem Systeme den Charakter abstoßender Härte, ja des verhängnißvollsten Irrsals ausdrücken mußte, konnte gleichwohl für das schwächere Auge auch des Unbefangenen, welches von der Größe und Vollendung des Systemes im Uebrigen ergriffen ist, gerade um der eigenen Tiefe jener spekulativ zuerst wieder erfaßten Grundwahrheit willen, in den Hintergrund treten. Aber die Tiefe dieser Auffassung ist selbst hier noch ausdrücklich dunkler, undurchdrungener Art, ist recht eigentlich Mystik zu nennen, in einem Sinne, welchen wir schon einmal als die auch auf das formell Spekulative anwendbare Bedeutung jenes Wortes erkannten, bezeichnend eine große und tiefgreifende Wahrheit, aber in einer ihr noch ungenügenden Begriffsfassung und mit dem Mangel wesentlicher innerer Bestimmungen behaftet, wodurch sie in solcher Form ein Nebelhaftes, Verschwimmendes, Vieldeutiges behält, was gerade der Phantasie als Tiefstes und Unergründlichstes erscheint, und bei solchen Gegenständen, wie der gegenwärtige, von der überwiegenden Empfindung ergriffen und in diese versenkt, sogar in die Breite pietistischer Regungen überschlagen kann, wovon die nicht überraschenden Beispiele bei Individuen von befangener Denkkraft in der weitern Entwicklung Hegelscher Philosophie vorliegen. Solcherlei Mystik, über welche die Christuslehre in allen Punkten ebenso weit erhaben ist, weil sie der nüchternsten, klarsten Einsicht offen steht, wie sich die entfaltete, ihrem Gehalte durch ihre Form genügende Spekulation davon befreit, — solche Mystik geht in den einzelnen Systemen gerade da an, wo sie spekulativ unentwickelt sind, oder wo ein über ihr Princip hinausliegender Inhalt in dessen Bereich hinabgezogen werden soll. So trägt das Spinosische System am Meisten das Gepräge der Mystik; so ist Hegels Religionsphilosophie sein geheimnißvollstes, anregungsreichstes, räthselhaftestes Werk, weil es vom ernsten und ehrwürdigen Geisteskampfe dieses Denkers Zeugniß giebt, und seine vielfachen Ansätze darlegt, die tiefsten und eigensten Wahrheiten der Religion, welche seinen Geist, vielleicht noch von tiefliegenden Jugendeindrücken her,

mit wunderbarer Macht ergriffen hatten, in den Umkreis seines spekulativen Princips hineinzuziehen, und sie von hieraus zu bewältigen; wodurch das Werk im Ganzen den Ausdruck der Paradorie und Härte, im Einzelnen nicht selten des Schwankenden und Unbestimmten behalten mußte. Und doch welch ein Verdienst, an jenen tiefsten Gehalt die Philosophie nur wieder erinnert, ihn der Spekulation gerettet und vindicirt zu haben! Auch in diesem Betracht, wie in manchem andern, behauptet die Hegelsche Philosophie den Charakter des Prophetischen: sie anticipirt das neue Reich der spekulativen Wahrheit nach allen Seiten und in seinem ganzen Umfange, indem sie es mit dem Begriffe, gleich einem begränzenden Rahmen, umzieht, damit der volle Reichthum und die ganze Tiefe der Wirklichkeit einst in ihn gelegt, und in also gesicherter Form zum Besitze des erkennenden Geistes gebracht werden könne. Aber der Umriß enthält selbst nicht die Fülle der Welt, die er aufnehmen soll, und jener Allgemeinbegriff ist noch nicht des Substantiellen der Dinge mächtig, deren Eigenes und Charakteristisches gerade über ihn hinausliegt, zu dessen Gewinnung die Philosophie von da aus in ein anderes Gebiet des Erkennens übergeführt werden muß.

Dieser gedoppelten, äußerlich in mannigfachen Gestalten zur Geltung gelangten, wie innerlich, um ihrer gründlichen spekulativen Vorbildung willen, eigentlich bisher allein berechtigten Grundansicht vom Wesen der Religion stellt sich, beide berichtigend, eine dritte gegenüber, welche ein neues, ergänzendes Princip in die Verhandlung führt. Diese findet in ihren spekulativen Prämissen und Grundlagen die unausweichliche Nöthigung, in allen Religionen (welche eigentlich diesen Namen verdienen,) einen ausdrücklichen und bestimmten Unterschied festzusetzen zwischen einem darin niedergelegten wesentlich göttlichen Gehalte derselben, und dem menschlich Subjektiven in seiner Aneignung, wie in der Selbstentwicklung des religiösen Bewußtseins daran, um so beide Elemente, das göttliche wie das menschliche, nicht minder in ihrem Gegensatze, wie in

ihrem unablässigen in einander Wirken und Scheinen, zu ihrem gleichmäßigen Rechte gelangen zu lassen. Dies göttliche Element in den Religionen der Völker, wie im Bewußtsein des Einzelnen besteht jedoch nicht bloß in jener formellen Erregung des subjektiven Gemüths oder Gefühls, in dem daraus hervorgehenden nur leeren Ahnen von der Nähe eines Göttlichen überhaupt — wodurch es zu nichts Anderm im Menschen, denn lediglich zum abstrakten Bewußtsein Gottes, als eines Unbekannten, gekommen wäre; — sondern, so gewiß sich der höchste persönliche Geist dem andern ihm ebenbildlichen und verwandten nicht unbezeugt lassen kann in jener innigern Form der Mittheilung, welche man sonst Eingebung zu nennen gewohnt war, und deren Begriff und scharf bestimmte Begränzung seitdem noch nicht philosophisch begründet zu haben, einer der empfindlichsten Mängel unserer bisherigen Psychologie und Religionsphilosophie ist; — es muß einen eigenthümlichen Gehalt nicht menschlichen Ursprungs in sich schließen, eine tiefe und doch gemeinsame Grundwahrheit, welche mehr oder minder verhüllt, aber in erkennbaren Zügen durch die ganze Geschichte und durch die Erscheinung aller Hauptreligionen sich hindurchzieht, und die ebenso wenig im Zufalle, wie in der bloß subjektiven Phantasiethätigkeit ihren Ursprung haben kann. Man hat von einer Uroffenbarung gesprochen, und glaubt vielleicht auch hier an sie erinnert zu werden. Wir können uns jedoch nicht zu einer solchen bekennen, falls man, wie bei diesem Begriffe bisher ausschließend geschah, darunter eine abgeschlossene, dem Menschengeschlecht in der Urzeit seines Paradieses überlieferte Lehre, oder gar ein Ursystem von Erkenntnissen versteht. Diese Vorstellung streitet ebenso sehr mit jeder spekulativen Auffassung des Menschengeistes nach seiner Ursprünglichkeit wie in seiner Entwicklung; — denn nur frei angeeignet, und in seinem Bewußtsein zugleich anderm Erkennen gegenübertretend, nicht nur in die Unmittelbarkeit seiner geistigen Substanz versenkt, könnte jener Inhalt zur Lehre, vollends zum Erkenntnißsysteme werden. Aber der Grund dieser Einheit und

Harmonie, wovon die vielen gemeinsamen Züge aller alten Religionen unwidersprechliches Zeugniß geben, fällt nicht auf die Seite des menschlichen Geistes, in welchem jener Inhalt, sei es dem Keime nach oder in seiner Vollendung, völlig fertig gelegen hätte, sondern in die über ihm stehende, in ihn hineinsprechende innere Einheit des göttlichen Offenbarungswortes, das je nach der Reife der Zeit und nach der Tiefe der Aneignung, durch welche die Individualität der Seher, Propheten, Religionsgründer selbst miteingerückt wurde in das göttliche Schauen, immer vollkommener und gegliederter sich enthüllen konnte, aber stets getreu sich selbst und keinen Zwischenstandpunkt überspringend; denn die Erziehung und Lehre Gottes an die Menschheit, sagt selbst ein tiefschauender Seher gegenwärtiger Zeit, ist die allergründlichste. Erst die vollkommene Enthüllung jenes Wortes indeß, wie sie in Christus sich vollzog, und wie sie seit ihm durch die nunmehr gewonnene tiefere Zugänglichkeit des göttlichen Geistes für den creatürlichen, und durch innigere Aneignung und Vertiefung des einen im andern, in der Reihe der Seher und theologisch-spekulativen Forscher sich fortsetzte und steigerte, welche mit einer äußerlich gewiß merkwürdigen, innerlich aber keineswegs wunderbaren oder unerklärlichen, durch die Jahrhunderte hinüberreichenden pneumatischen Harmonie und Uebereinstimmung, ohne es zu wissen, Ein Werk vollbringen helfen: — dies allerdings nun vollendete System gegenseitig sich erklärender und bestätigender, alle Probleme des Menschen umfassender Lehre, giebt auch rückwärtsgreifend erst den Schlüssel für jene alten Mythologieen, und das Kriterium, daran abzuscheiden, was in ihnen göttlichen Ursprungs jenem durch sie sich hindurchziehenden Offenbarungsfaden angehört, und was menschlich-phantastisches Schmuckwerk ist, welches fast überall den ursprünglichen Grundeinschlag entstellt hat, ohne ihn doch dem scharfsichtenden Geiste jener Lehre ganz undeutlich machen zu können. Eine Philosophie des Mythus und der alten Religionen aus diesem Gesichtspunkte scheint daher eine der dringendsten Aufgaben an die gegenwärtige Spekulation,

wodurch selbst manche allzu wenig beachtete Seiten des Christenthums, besonders manche sogenannte Häresieen älterer und neuerer Zeit in ihrem tiefern Sinne Verständniß und Begründung erhalten würden. Was nämlich in den alten Zeiten die verschiedenen Religionen, in einem bestimmteren Gegensatze die des Heidenthums und Judenthums waren, dies besitzt die absolute Universalität des Christenthums, gegenüber einem äußerlich unwandelbaren, zwar sinn- und wahrheitsvollen, aber halbdänigmatischen und überhaupt exoterischen Dogma, an der Freiheit ihrer Forscher und Seher, wie an dem abweichenden ihrer Glaubensbekenntnisse und Sekten, welche es dennoch insgesammt in seiner reichen und tiefen Grundidee umfaßt hält, und deren es gerade die tiefsten und mächtigsten noch aus sich hervortreiben wird, indem jene Fülle noch keineswegs erschöpft oder zum Bewußtsein herausgelebt ist. Ein neuer Cultus aber, ein neues religiöses Lebensprincip ist nicht mehr möglich, so wenig wie auch historisch seit dem Christenthume eine wahrhaft neue Religion entstanden ist; — und die Besorgnisse der Einen, die Hoffnungen der Andern, daß das Christenthum einem neuen Glauben Platz machen müsse, zeugen beiderseits nur von oberflächlichem Vertrauen oder Erkenntniß desselben; — denn der Muhamedanismus, welchen man dagegen etwa anführen könnte, enthält eben durchaus kein eigenthümliches Element, sondern ist aus den Bruchstücken zusammengesetzt, welche dogmatisch der im Oriente offen oder verborgen so lange herrschende Arianismus darbot, und die in seinen sonstigen eigenthümlichen Ausschmückungen die chiliastischen Vorstellungen besonders orientalischer Sekten ihm vorbereitet hatten; so daß man vollkommen Recht hat, ihn für eine Travestie und Verseichtigung der ursprünglichen Christuslehre zu erklären, zugleich mit einer unverkennbar hervortretenden Verwandtschaft zu moderner Neologie, welcher sich neuerdings sogar eine analoge Verherrlichung des Fleisches angeschlossen hat; nur mit dem, unstreitig die ältere Lehre empfehlenden Unterschiede, daß die muhamedanischen Enthusiasten jene Genußwelt in das Paradies verlegten, während die neuen Verkündi-

ger dieses Evangeliums sich auch in der Beziehung das volle Recht der Diesseitigkeit nicht nehmen lassen wollen. —

Indem nun die Philosophie unserer Zeit durch eine nothwendige in ihr selbst liegende Wendung zu dieser großen Anerkenntniß, der eben so alten und bereitliegenden, als der stets doch neu und tiefer zu gewinnenden, zurückgekehrt ist; wird damit zugleich ein neues Gebiet von Untersuchungen eröffnet, an denen die bisherige Lehrweisheit meist mit scheinbarem Verschmähen vorüberging. Hat in der That ein persönlicher Gott von den Urzeiten her dem Menschengeschlecht in besonderer, immer tiefer enthüllender Offenbarung sich aufgethan; so ist hier der wahre Quell und die letzte Instanz der Wahrheit. Er nur hat den Anfang und das Ziel der Dinge ausgemessen, er allein ist der adäquat Erkennende; und so kann die Spekulation, wenn sie aus der Philosophie, in welcher sie sich noch immerdar einherbewegt, wirklich zur Sophia eingehen will, nicht umhin, mit dem Göttlichen in sich jenem Gotte außer sich und seinem Zeugniß von sich und den Dingen lernbegierig nachzuforschen. Nur aus dem Augpunkte Gottes ist die Welt wesenhaft und ungebrochen zu erkennen; dies hat auch die letzte Philosophie wenigstens in seiner Allgemeinheit erkannt und mit Nachdruck urgirt. Daß ferner dies Einswerden mit Gott, dies Theilhaben an göttlicher Weisheit nur durch Gott erreichbar sei, nicht durch den Menschen, daß die sogenannte unendliche Vervollkommnung der Erkenntniß aus bloß menschlicher Kraft und Wesenheit ein sich selbst mißverstehendes vergebliches Ringen, ein leerer Fortschritt ins Unendliche sei; dies hat dieselbe Philosophie siegreich dargethan und durchgekämpft, wiewohl sie dem tiefern Grunde jenes faktischen und von ihr zugestandenen Zwiespaltes zwischen dem menschlichen Geiste in seiner Unmittelbarkeit und dem göttlichen, wie so vieler damit zusammenhangenden Probleme nicht weiter nachgeforscht zu haben scheint.

Aber schon die formellste Konsequenz gebietet durchaus hier einen Schritt weiter zu gehen. Können wir Gott nur erkennen durch ein Göttliches in uns, welches zu finden und zum Be-

wußtsein zu bringen als eine der präliminaren Aufgaben der Philosophie betrachtet werden kann: soll die gottverwandte Vernunft in uns zur göttlichen objektiven außer uns anerkennend, und sie in ihrem Vollbestande sich gewinnend hinzutreten; so darf sie sich schlechterdings keiner Bethätigung derselben entziehen; sie hat sich nicht abweisend, sondern empfangend, nicht vorlaut, sondern anerkennend zu ihrer gesammten Objektivität zu verhalten. Weßhalb daher sollte die Vernunft, die Philosophie nicht gedrungen sein, mit gleichem Vertrauen auch jener Offenbarung sich zu unterwerfen, die mindestens ein eben so Objektives ist, als irgend eine andere Erscheinung der Natur und des Geistes; warum sollte sie nicht dieselbe nur lauter zu verstehen, wie alles Uebrige aus ihr zu verstehen suchen, selbst auf die Gefahr hin, sich ihr gegenüber vorerst im Deficit bekennen zu müssen?

Hier jedoch, bei dieser ausdrücklichen und unumwundenen Erklärung, möchte von den verschiedensten Seiten her der Einwand zu vernehmen sein, daß wir damit Gefahr laufen, das Zeitalter um seinen ganzen Fortschritt in Vernunft und Philosophie zu beeinträchtigen, um es zu einem Autoritätsglauben schmählichster Art zurückzuscheuchen: daß eine Lehre, die zu solchen Endresultaten führt, unmöglich die rechte, oder auch nur gegenwärtig die berechtigte sein könne. Denn wessen glaubt man unumstößlicher gewiß zu sein, was hält man ausdrücklicher für das Palladium und den Ruhm der heutigen Vernunft, als das endlich errungene Zugeständniß, daß sie allein die Richterin auch der Glaubenswahrheiten sein dürfe, während sie hier, sogar in ihrem höchsten Aufschwunge und ihrem reinsten Selbstbewußtsein, dem spekulativen Erkennen, zum Empfangen, nicht Richten, zum bloßen Verstehen eines mindestens Unverständlichen, wenn nicht an sich Sinnlosen, verurtheilt werden soll!

Wie es mit diesen richtenden Vernünftigkeiten, und ihren wider einander streitenden subjektiven Anforderungen beschaffen sei, hat Niemand tiefer und einschneidender gezeigt, als Hegel selbst. Das ist unstreitig eine der größten Seiten seiner

Philosophie, dies polemische Niederkämpfen eines subjektiven Dünkens mit seinem unreifen Dareinsprechen, um die Vernunft der Sache selbst, trotz der anfänglichen Verwunderung über die etwanige unmittelbare Gestalt derselben, zu Worte kommen zu lassen; dies unerschütterliche Vertrauen zu haben zu der Einen Vernunft, die in Allem ist, Alles durchsichtet und unterscheidet; und es ist unserer gesammten Zeitbildung nur zu wünschen, durch den Entsagungs- und Läuterungsproceß ihres vorurtheiligen Meinens, den jenes System bereitet, gründlich durchgegangen zu sein. — Aber es ist hier gar nicht von einem unverständlichen oder unverstandenen „Glauben" die Rede, noch von solchem Verhältnisse der Philosophie zur Offenbarung, daß beide außer einander und undurchdrungen bleiben; noch auch davon, daß die Philosophie, endlich ihres nichtigen Thuns mit Beschämung überführt, zuletzt sich einer bloß geglaubten Offenbarung mit Resignation in die Arme werfe, wie wir die Bekenntnisse Ausgezeichneter in solcher Art allerdings vernommen haben. Sondern darum allein handelt es sich, der Spekulation das Prinzip eines tieferen Weltverständnisses zu gewinnen, das, wenn man nicht länger völlig achtlos an den bedeutendsten Zeichen vorübergehen will, in jenen Lehren anzuerkennen ist. Aber je tiefer das Prinzip, desto umfassendere Selbstorientirung des Denkens, und tiefere Vollendung der Vernunft ist nöthig, welche es ergreifen will: der am Höchsten, Concretesten, Eigenthümlichsten sich offenbarende göttliche Verstand kann doch nur durch die höchste Anstrengung der Vernunft, durch die entschiedenste Befreiung ihr eingebildeter Subjektivitäten zugänglich werden. Wir erwarten durch diesen Umschwung vielmehr, wie ein größeres recht eigentlich lebenentzündendes Interesse an der Spekulation, so einen reichern und tiefern Gehalt derselben, darum aber auch einen weit strengern Maaßstab der Wissenschaftlichkeit an die künftige systematische Philosophie gestellt zu sehen; indem sich gerade bei den neuangeregten Untersuchungen über die Form und den allgemein methodischen Fortgang derselben zeigen wird, wie es um die bisherige so laut gepriesene

Vollendung der Philosophie bestellt sei, wie wir gar eigentlich bei ihren ersten Anfängen und allgemeinsten Orientierungen stehen; wo es zudem noch zweifelhaft ist, ob von dem zunächst vorhergehenden Bildungsstandpunkte mehr als nur das Allgemeinste sich bewahren lasse.

Aber auch in empirischer Beziehung hätte die herrschende Lehrweisheit Gelegenheit genug, sich faktisch von der Armuth ihrer bisherigen Principien zu überführen. Die ihr incommensurabeln Erscheinungen, die Thatsachen, für welche ihr jedes Verständniß ausgeht, wachsen so an von Tage zu Tage und trotzen in ihrer unabläugbaren Objektivität so keck den abgeschlossenen Begriffen derselben, daß wir endlich erkennen müssen, wie nöthig es sei, in allen Zweigen spekulativer Forschung den Rechten der Wirklichkeit nach ihrer Tiefe, wie selbst zunächst nach ihrem Befremdlichen, eine weit breitere Basis einzuräumen, als bisher; und wie nothwendig vor Allem es werde, bei den inhaltsschweren Problemen, welche mit ihrer Anerkenntniß entstehen, nach tiefer reichenden Prinzipien sich umzuschauen, als welche bisher uns zu Gebote standen. Ein Beispiel solcher anzuempfehlenden Enthaltsamkeit hat die neuere wissenschaftliche Erfahrung an einer nicht unerheblichen Thatsache selbst dargelegt. Die eigentlichen Paradoxieen unserer Religionslehre, die unsere Väter durch den Vernunftinstinkt und die Kraft ihres Glaubens festhielten gegen die einbrechenden Anforderungen sogenannter Glaubensvernünftigkeit, — diese Paradoxieen haben sich zu unserer Zeit der eindringenden spekulativen Forschung gerade als das Wahre, tiefer die Vernunft Befriedigende, mithin Gottgemäßere bewährt; so daß eben das unvernünftig oder unbegreiflich Erscheinende dem schärfern Begriffe als das wahrhaft Vernünftige sich aufthat; während der Rationalismus, der *Form* nach, in seinem unstreitigen Rechte war und darin bestätigt wurde, das Widervernünftige abzuweisen, oder es sich vernünftig gemacht zu sehen. Nur hätte es ihm dabei nicht in dem Grade an Selbsterkenntniß gebrechen dürfen, um so hartnäckig und so verblendet den eigenen dürftigen Maaßstab der

göttlichen Vernunft in den Dingen aufdrängen zu wollen. Indem thatsächlich jedoch die gegenwärtige Bildung durch eindringenderes Verständniß immer mehr zum Positiven des Christenthums, als dem allein vernunftgemäßen, zurückkehrt; ergiebt sich daraus die doppelte beherzigenswerthe Einsicht, wie in diesem Falle nicht ein feiges Abschwören, eine Flucht der Vernunft den Geist mit sich versöhnt habe, sondern allein die tiefere Arbeit desselben; wie nöthig aber auch anderntheils es sei, das Paradoxe der Objektivität fürerst unangetastet stehen zu lassen, ob sich allmählich vielleicht der Sinn desselben ergäbe. Und so ist es nur Geisteslässigkeit oder heuchlerischer Schein, für die gute Sache der Vernunft zu streiten, wenn selbst Männer der Wissenschaft es vermeiden, gewissen Ergebnissen, die jetzt unabweislich auf ihrem Wege liegen, sich zu unterwerfen, oder ein gewisses Gebiet von Erscheinungen anzuerkennen, in denen doch gerade die vorbedeutendste Seite der Dinge sich offenbart. Die Tiefe der Erkenntniß war immer voll Pietät gegen jede Erscheinung des Lebens, war stets die liberalste, anerkennendste, behutsamste. Nichts dagegen ist dünkelhafter, unduldsamer selbst gegen das Faktische, ja argwöhnischer und mißdeutender, als der Starrsinn beengter Theorieen, weil Alles ihnen unbequem oder gefährlich zu werden droht.

Jetzt aber ist dieser Streit zwischen den zaghaft Retardirenden, welche den bisherigen Schranken der Wissenschaft nicht entsagen wollen, um für sich selbst nicht allen Boden zu verlieren, und denjenigen, die eine Steigerung und Vertiefung alles Wissens aus einer gottbelehrten, offenbarungskundigen Spekulation für den nothwendigen, wie einzig rettenden Fortschritt erachten, durch den Drang der Zeit selbst auf die Spitze gestellt. Für Kirche wie Staat, den allein conservativen Mächten der Menschheit, sind die alten Stützen wankend und gebrechlich worden im Bewußtsein der Menge: sie verlangt für beide neue „Garantieen“, eine tiefere Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und segnenden Bedeutung, welche ihr nur durch eine regenerirende Umgestaltung derselben entgegengebracht werden kann.

Wir müssen deßhalb uns rüsten auf eine Weltzeit, wo noch weit ernstere und tiefergreifende Geisterkrisen uns bereitet sind, als je eine frühere Zeit gesehen. Wenn alle Kräfte des Denkens und Willens, in die Verkehrung gestürzt, mit den reichsten Waffen verstrickender Sophistik und stolzer Energie in den Kampf treten, bedarf es dagegen fürwahr anderer Schutzwehren, als die Berufung auf historische Autoritäten, oder die ermüdende Gewalt des Herkommens, oder die alte, abgegränzte Schulweisheit. Und dies ist der neue Charakter der Gegenwart, welcher in seiner drohenden Bedeutung freilich nur von dem erkannt werden kann, der auf eine lebendige und zugleich klare Weise selbst im Positiven wurzelt: die Macht der Zerstörung ergreift jetzt um so eindringender und aufregender, weil sie nicht in rohe Gewalt der Aeußerlichkeit, sondern in die Tiefe des Verstandes selbst eingekehrt ist, von daher sich ausstattend mit dem Schmucke der höchsten geistigen Güter, der Wahrheit und der Freiheit, dabei von hoher Genialität unterstützt und von dämonischer Begeisterung vertreten. Solche glanzerfüllte Klarheit der Negation kann nur ein höherer Verstand, der aus dem göttlichen Lichte schöpft, auslöschen: das Tiefste, Eindringendste, Geheimnißvollste will nicht mehr nur geglaubt sein, so daß es selbst der willigsten Empfänglichkeit auch ein Zweideutiges, Unaneigenbares bleiben kann; es soll erkannt, siegreich gerechtfertigt werden, auf daß die letzte Entscheidung der Geister vorbereitet werde, in der keine Entschuldigung mehr ist für den, der sich abwendet, damit er nur nach seinem W i l l e n gerichtet werde. Und dieser Gesichtspunkt drängt sich jetzt um so unvermeidlicher auf, als gerade jetzt die Religionslehre in Gefahr ist, ihren positiven Boden für immer sich entrissen zu sehen durch die Vollendung jenes negativ philosophischen Verstandes, wenn es ihr nicht gelingt durch noch tiefere spekulative Erkenntniß ihn neu und für immer zu gewinnen, wofür die Grundlage, deren allgemeinste Prämissen wir im Vorigen andeuteten, durch die gegenwärtige Wendung der Philosophie wirklich gegeben ist.

Diesen Interessen und Tendenzen widmet sich die gegenwär-

tige Zeitschrift, welche daher, um solchen Charakter zu behaupten, nach gewissen Seiten hin, wenigstens vorerst, ebenso abschließend, wie nach andern vielseitig und mannigfachster Erregung geöffnet sich zeigen muß. Ueber den Charakter der Spekulation nach ihrer gegenwärtigen Reife setzt sie Einverständniß voraus, und dies hat bei der Wahl ihrer Mitarbeiter im eigentlich spekulativen Fache geleitet, wiewohl auch hier gilt, daß, Wer nicht wider uns ist, für uns wenigstens werden kann, da in solchen Principien, wie in den eben bekannten, nichts Hemmendes oder Ausschließliches, vielmehr ein Förderndes und Erweiterndes liegt. — Aber diese Wendung der Spekulation vor Allem ihrer wissenschaftlichen Form nach zu sichern und in den philosophischen Fortgang der Zeit unabweisbar einzufügen, bedarf es der schärfsten, formell metaphysischen Durchbildung. Deßhalb liegt es in der Natur unserer vorzugsweise der wissenschaftlichen Philosophie zugewandten Aufgabe, die Probleme der gesammten Systematik nie aus den Augen zu verlieren, sondern auf diese, als den Punkt gemeinsamer Orientirung auch das Uebrige zurückzubeziehen und ihr einzureihen; und so wird man es nicht scheuen, vornämlich in den ersten Heften, sich in diese formellen Verhandlungen hineingeführt zu sehen.

Innerhalb dieses allgemeinen Standpunktes jedoch ist uns die größte Vielseitigkeit des Inhalts und der selbstständigen Bestrebungen eröffnet. Wie alle eigentlich folgenreichen Probleme, welche die Erkenntniß bisher in sich durchgearbeitet, auf ein höchstes Problem deuten, und erst von hier aus in letzter Instanz ihre Erledigung finden können; so spiegeln sie ihrerseits dasselbe in bestimmterem Abbilde wieder, und bringen es gleichsam in verkleinerter Gestalt, als neues Räthsel, wie als neu bestätigende Räthsellösung, uns nahe: und überhaupt wo wäre jetzt ein Punkt der Gesammtwissenschaft, der nicht in einen andern, scheinbar entfernt liegenden, ein oft unerwartetes Licht hineinstrahlte? So kann es nicht wundern, den tiefsinnigen Biologen und Anthropologen hier mit dem Meister der Bibelforschung und Auslegungskunst vereinigt zu erblicken. Der Theolog bedarf vor

Allem der Naturkunde in ihrer Tiefe, des Eindringens in das innerste Geheimniß des verleiblichten Geistes, wenn seine Wissenschaft aus der Beschäftigung mit einer verbleichten Vergangenheit zur lebendigen, gegenwärtigen, frisch sich bewährenden werden soll; wie umgekehrt die Naturforschung, in das Geheimniß des Lebens eindringend, plötzlich von dem Hauche eines Allerheiligsten sich umfangen sieht, wo sie unwillkührlich sich umschaut nach denen, welche ihr nähere Kunde zu geben vermöchten von dem Ursprunge alles Lebens, dessen stumme Sprache in seinen Werken nur sie auszulegen trachtet. Der Philosophie aber fällt der doppelte Gewinn zu Gute, indem sie nur das Recht der Ueberschauung, der gegenseitigen Orientirung und des Erwerbs zu gemeinsamem Besitze sich vorbehalten hat.

Wenn aber das Umfassende dieses Planes mit den beschränkten Kräften der Einzelnen, wie mit den äußern Gränzen, welche vorerst der Zeitschrift gesteckt sind, in offenbaren Contrast zu treten scheint; so wolle man bedenken, daß es bei allen Bestrebungen hoher und gemeinsamer Art hat genügen müssen, den ersten Impuls gegeben, den Keim ausgestreut zu haben. Und was die räumlichen Bedingungen anbetrifft, so läßt sich, wenn innere und äußere Theilnahme uns entgegenkommt, wohl auch dafür eine geeignete Erweiterung hoffen.

Und so möge das Unternehmen unter günstigen Vorbedeutungen beginnen! Wenn der Versuch, zum ersten Male theologische Forscher entgegengesetzter Confession neben einander, und mit andern Forschern vereint, unter dem friedlichen Paniere religiöser Spekulation zu versammeln, von dem Geiste desselben Zeugniß giebt; wenn überhaupt die erbitterten Kämpfe aller Art vor der klarabscheidenden, gelassen und parteilos werthbestimmenden Wissenschaft von selbst verstummen: sollte nicht auch der weit minder unheilbare Sektenstreit der Spekulirenden endlich darin seine Schärfe verlieren, wenn zudem die neu hervortretende Ansicht nicht Ausschließlichkeit, nur anerkennende Geltung verlangt, das fernere Urtheil über sich getrosten Muthes der Zukunft überlassend!

Die religiösen Interessen der Zeit,

mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeitschrift,

von

Staudenmaier.

Nicht leicht gibt es eine Zeit, die sich nicht selbst für eine merkwürdige gehalten hätte; und in der That, jede Zeit hatte Recht, denn immerwährend wollte und will sich in irgend einem Zeittheile ein geistiges Moment durchbilden und in voller Kraft geltend machen, so daß man, mit Rücksicht auf die von ihm beherrschten Umstände stets bekennen muß: dieses ist an der Zeit, jenes aber ist nicht an der Zeit, sondern dient nur der Zeit und dem, welchem die Zeit selbst dient.

So will es die geistige Entwicklung unseres Geschlechtes, welche nur die in die Zeit, d. h. in die Succession gefallene Entwicklung und Entfaltung des ganzen und vollen Menschen ist.

Das so eben Gesagte ist, wie überhaupt, so insbesondere für unser gegenwärtiges Unternehmen viel zu wichtig, als daß wir uns nicht dabei etwas umständlicher aufhalten sollten.

Der Mensch wird, wie es auch die Erfahrung aller Zeiten ausspricht, wo er entweder als ein innerlich sich Entwikkelnder, oder als ein nach Außen Handelnder auftritt, nach seiner ganzen Existenz sich geltend machen, somit nach allen Seiten seiner Natur in die Erscheinung treten; und daß dieß geschieht, davon hängt eben die Entfaltung und Entwicklung des vollen

und ganzen Menschen, des Menschen somit in der Totalität und Einheit der seine Natur constituirenden Momente ab.

Das Wesen des Menschen aber ist nicht etwa eine nur Einem Reiche angehörige Substanz, sondern es hat an zwei Reichen zugleich nahen Antheil, an dem Reiche der elementarischen Natur, und an dem Reiche des Geistes, und zwar in der Weise, daß er als Zeitwesen die Verbindung dieser beiden Reiche selbst ist und an sich darstellt.

Hier würde sich uns nun zwar ein weites Feld für die Betrachtung der menschlichen Natur eröffnen; allein wir halten uns an die Hauptsache, mit festem Hinblicke auf unsern besondern Zweck.

Beiden Elementen des menschlichen Wesens, dem natürlichen und dem geistigen, entsprechen mit den verschiedenen Grundkräften auch verschiedene Grundtriebe, wie denn der wirkliche Trieb nur die Energie des Wesens selbst ist, gehöre dieses dem Reiche der Natur, oder dem des Geistes an. Der Trieb aber strebt mit seiner Energie dahin, daß das Wesen, nach dem ihm einwohnenden, bewußten oder unbewußten Begriffe, sich selbst erfülle und vollziehe, dort mit geistiger Freiheit, hier mit innerer Nothwendigkeit, in welch letzterer wir das erkennen, was wir blinden Instinkt nennen, dem die Natur und dem das Thier folgt.

Wenn aber gesagt wird, das Wesen strebe nach dem ihm eingebornen Triebe, sich selbst zu erfüllen und zu vollziehen; so gilt dieß nicht blos vom Wesen allein, sofern es nämlich blos für sich besteht, sondern auch von jenen Verhältnissen, in welche es durch Gott gesetzt ist, und die zu der Natur dieses Wesens gehören, also selbst wesentliche Verhältnisse und Beziehungen sind. Und zwar gilt dieß sowohl von jenen Wesen, die dem Reiche des Geistes, als von denen, die dem Reiche der Natur angehören.

Sofern nun der Mensch an beiden Reichen Antheil nimmt, sind auch beide Strebungen als innere Bewegungen in ihm, das Streben der Natur und das Streben des Geistes. Das aber

spricht das ganze Wesen des Menschen aus, daß die Ordnung, die Gott in dasselbe gelegt hat, es verlange, daß der Leib dem Geiste gehorche, daß somit die Bedeutung des ersten darin bestehe, dem Geiste zu dienen, d. h. den Willen und das Handeln des Geistes äußerlich zu vermitteln und darzustellen.

Der eigentliche Schwerpunkt des menschlichen Wesens liegt daher im Geiste, der seine höhere Natur auch darin beurkundet, daß er, wie das Licht, seinen eigenen Schwerpunkt selbst wieder nicht hier unten und in sich selbst, sondern nur dort oben im Uebersinnlichen findet, wohin er eben so fest und bestimmt gravitirt, wie das Licht, welches auch umgewendet ewig seine Flamme nach einem höhern Centrum emporschlägt.

Folgt der Geist seinem höhern übersinnlichen Triebe, und vollzieht er sich selbst nach der Bewegung desselben; so ist das Leben, das von ihm gelebt wird, ein wahrhaft geistiges Leben, in welchem das natürliche, sinnliche, selbst zu freier Vorbildung kommt. Ist aber das Gegentheil der Fall, d. h. gibt sich der Geist den Trieben und Bewegungen des sinnlichen Princips hin, so geht das gesammte Leben im Sinnlichen auf, und dieses Aufgehen im Sinnlichen ist auch das Untergehen in demselben. Dies ist einfach und kräftig in der heiligen Schrift also ausgedrückt: Wer auf das Fleisch säet, wird vom Fleische Verderben ernten, wer aber auf den Geist säet, wird vom Geiste ewiges Leben ernten *).

Zwischen der Natur und dem Geiste ist aber so Manches in der Mitte, auf was wir in unserer Betrachtung Rücksicht zu nehmen haben. Mit welchem allgemeinen Namen wir es belegen wollen, darauf kommt so viel nicht an; der Hauptaccent liegt auf der Sache selbst, und auf dem, was sie für den Menschen wird. Haben wir das blos natürliche Princip das sinnliche, das geistige aber das übersinnliche genannt, so mag das in der Mitte zwischen beiden liegende das unsinnliche genannt werden, nicht als ob es nicht in die Sichtbar-

*) Gal. 6, 8. vgl. Sprüch. 22, 8. Röm. 8, 6.

keit hervorträte und in dieser zur Erscheinung käme, sondern weil es zunächst nicht aus dem Natürlichen kommt, vielmehr im Geistigen seinen Ursprung hat, dieses Ursprungs ungeachtet aber nicht nothwendig im Geistigen beharrt, sondern auch dem blos Natürlichen dienstbar werden kann.

Wir kommen hier ins große Bereich der **Erfindungen und Entdeckungen des menschlichen Geistes**, ins Gebiet, wo der **Verstand** seine Kraft und seine Herrschaft übt, wo dieser aber auch vielfach unterstützt wird durch andere Gaben, Anlagen und Kräfte der menschlichen Natur. Eine kurze Angabe mag es nahe legen, wie wir es meinen. Dem mathematischen Verstande ist es gelungen, die Mechanik des Himmels auseinanderzusetzen, die Entfernung der Gestirne zu messen und ihre Bahnen zu berechnen; die Erforscher und Kenner der Natur sind in das Geheimniß eingedrungen, mit welchem diese allgemeine Mutter der Dinge aus den einfachsten Elementen ihre Wesen bildet und ihre reichsten Organismen gestaltet. Es ist derselbe menschliche Verstand, der Flüsse und Meere und selbst die Lüfte zu bequemen und schnellen Wegen macht, der dem Himmel seinen Blitz entreißt, und die Erde mit all ihren Wesen und Kräften sich unterthan macht, der aus Feuer und Wasser Dämpfe bereitet, welche mächtige, vorher niegesehene Maschienen, sowohl zu Wasser als zu Land, bewegen und treiben, und nach dieser Bewegung die frühern Begriffe von Zeit, Raum und Kraft, wie sie in der Erfahrung und in der unmittelbaren Anwendung existirten, verändern und gewissermaßen aufheben.

Zu diesen Erfindungen des Verstandes, von denen nur die wenigsten von uns angegeben sind, rechnen wir noch jene, welche ihren Ursprung in den ästhetischen Anlagen der menschlichen Natur haben. Dahin gehört Alles, was die wirkliche, höhere **Kunst** aus sich Großes und Herrliches gestaltet, und was die niedere, von jener höhern mehr oder weniger angeweht, zur Verfeinerung des Geschmacks in allen Gebieten des Lebens beigetragen hat.

Betrachten wir das so eben Gesagte nach der Art und Weise, wie es uns vom Standpunkte der göttlichen Ordnung aus erscheint; so steht der Mensch mit solchen Bestrebungen und Thätigkeiten, wie sie eben genannt worden sind, nur als derjenige vor uns, der, als Ebenbild Gottes, und nach göttlichem Auftrage, durch Intelligenz und freien Willen die Natur beherrscht und höhern Zwecken dienend macht *).

Darin also liegt das Hauptgewicht, daß Alles durch den Menschen höhern, übersinnlichen Zwecken dienlich gemacht werde, und daß insbesondere er selbst diesen Zwecken diene. Es ist somit das teleologische Moment, das den sichern Maaßstab für Alles giebt, und das Allem seinen wahren Werth und seine innere Würde verleiht. Denn nicht darin besteht der Werth und die Würde allein, was Etwas ist, sondern auch, und vorzugsweise, darin, ob Etwas das sei und das wirke, was es nach seinen eingebornen Lebensgedanken, nach seiner innern und äußern Bestimmung sein und wirken soll. Alles aber ist bestimmt für höhere, göttliche Zwecke; und der Unterschied, der hierbei Statt findet, besteht darin, daß die Natur in der Erreichung ihrer Zwecke mit innerer Nothwendigkeit wirkt, während der Geist in der Erreichung der seinigen mit Freiheit wirken soll. Der Mensch aber, wie er die Natur beherrscht, hat durch den Zusammenhang, in welchem er mit ihr als seiner Hörigen gesetzt ist, auch das besondere Verhältniß zu ihr, daß sie durch ihn zu ihrer Bestimmung gelangt und zu ihrer Verklärung kommt. Sie selbst ist ohne Bewußtsein; was sie sei und was sie wirke, davon hat in der Endlichkeit nur der Mensch das bestimmte Bewußtsein und Erkennen: sofern aber dieser mit ihr innig zusammenhängt, weil er, wie wir gesehen haben, die Synthese von Geist und Natur ist, kann von der

*) Genes. 1, 27—30. 2, 7. 19. 20. 5, 1—3. 9, 6. 2. Mos. 21. 12. Weish. 2, 23. Sir. 17, 1—12. Matth. 26, 52. Apostelg. 17, 29. Jacob. 3, 9.

Natur auch gesagt werden, daß sie im Menschen zum Bewußtsein ihrer und ihrer Zwecke komme, in der Art und Weise nämlich, wie es allein nach der Wahrheit verstanden werden kann.

Gehen wir nun in das Reich der Zwecke weiter ein, und suchen wir insbesondere den Hauptzweck des gesammten Lebens auf, so werden wir diesen letztern, in dem sich zugleich alle übrigen vereinigen, in Gott als dem Ziel und Ende aller Dinge finden.

Dieß ist einfach und tief zugleich in der heiligen Schrift mit den Worten ausgesprochen: Denn aus ihm (Gott), durch ihn und zu ihm ist Alles *).

Wie daher, und das ist die Grundwahrheit des Ganzen, Alles von Gott geschaffen ist und durch ihn in der Existenz erhalten wird, so hat auch Alles eine Bewegung zu ihm hin; und das ist der religiöse Zug, den wir in allen Dingen finden; der aber erst im Menschen zum klaren Bewußtsein kommt, welcher der Repräsentant der untern Schöpfung von Gott ist.

Nach dem Zusammenhange, in welchem der Mensch zur Natur und zu Gott zugleich steht, erreichen sich die Schöpfungszwecke aber so, daß die Natur ihren Zweck zunächst zwar im Menschen, der Mensch aber in Gott, eben darum aber auch die Natur zuletzt in Gott durch den Menschen findet. Und dieß geschieht auf folgende Weise. Die Natur ist das Medium, durch welches sich Gott dem Menschen offenbart, und so kommt zur innern geistigen Offenbarung noch die äußere als Bestätigung der innern vermittelst der Idee der Gottheit. Die Natur ist aber auch das Medium, durch welches der Mensch, nachdem er in ihr sein Gottesbewußtsein theilweise entwickelt hat, als Ebenbild Gottes sein gottähnliches Wirken und Handeln vermittelt und nach Außen darstellt. Seine eigene und höchste Bestimmung erreicht er aber selbst dadurch, daß er mit Gott in bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft tritt, in welcher

*) Röm. 11, 36.

Gemeinschaft wir eben die **Religion** erkennen, das Höchste und Größte, wozu sich der Geist des Menschen erschwingen mag. Denn das ist eben die wahre Größe und die höchste Würde der menschlichen Natur, daß sie Gott erkennen, ihn lieben, und durch Erkenntniß und Liebe in lebendige Gemeinschaft mit ihm treten kann.

So sind wir am Ziel und Ende aller Dinge angekommen, welches für die unfreie Natur die nothwendige Beziehung zu Gott, für den freien Geist aber die lebendige Gemeinschaft mit Gott ist.

Daraus aber hat sich zugleich ergeben, daß das **höchste Interesse** das **religiöse** ist.

Und so können wir jetzt zu dem zurückkehren, von dem wir ausgegangen sind, und was den Hauptgegenstand der gegenwärtigen Betrachtung bildet.

Es ist dieß nämlich das **religiöse Interesse der Zeit**, in der wir leben, mit bestimmter Beziehung auf die übrigen Interessen, welche die Gegenwart bewegen und bestimmen.

Damit kommen wir aber auch von selbst auf das, von dem wir gleichfalls anfänglich ausgegangen sind, auf die **harmonische Entwicklung des ganzen und vollen Menschen**.

Wir haben oben am Menschen **Sinnliches**, **Unsinnliches** und **Uebersinnliches** unterschieden, und die Betrachtung wird zu dieser Unterscheidung jetzt wieder zurückkehren müssen.

Was nun das **Sinnliche** zuerst angeht, so kann aus ihm, d. i. aus seinem Wesen, eine Entwicklung im eigentlichen Sinne nicht erwartet werden, denn Entwicklung ist nur möglich, wo geistiges Bewußtsein und Leben ist. Das Naturprincip im Menschen aber bleibt dasselbe, das es seit dem freien Abfall des Geistes von Gott war; es ist der Gegensatz des Geistes und hat, als sinnliches Princip, ein fortwährendes Streben gegen den das Uebersinnliche wollenden und in ihm allein

wahrhaft lebenden Geist, wie wir diesen Gegensatz des Fleisches gegen den Geist am tiefsten begriffen und ausgesprochen bei dem Apostel Paulus finden *). Die Entwicklung, welche daher an dem Naturprincip wirklich vorgeht, ist nicht aus diesem selbst, sondern nur an ihm; denn sie ist aus dem die Natur beherrschenden, und für höhere Zwecke bestimmenden Geiste, so daß die Bedeutung des Naturprincips die ist, Organ und Offenbarung des Geistes zu sein. Und diese Entwicklung des Naturprincips zum bleibenden Organ und zur allseitigen Offenbarung des Geistes ist zugleich seine wahre Bestimmung, die aber, wie schon bemerkt ist, nur vom freien Geiste ausgehen kann, der sich jedoch dazu auch entschließen muß, wenn die harmonische Entwicklung des ganzen und vollen Menschen vorgehen und Statt finden soll.

Kehrt sich aber der Geist von sich selbst und von seiner höhern Bestimmung ab, und zu dem Naturprincip mit seinen sinnlichen Strebungen hin; so hört das geistige Interesse auf, ein solches zu sein, und wird ein materielles, der Materie dienendes.

Und dieses materielle Interesse ist es, von dem mit voller Wahrheit gesagt werden kann, daß ihm die gegenwärtige Zeit vorzugsweise huldige.

Wie aber diese Huldigung beschaffen sei, und wie in ihr eine Vermischung des Sinnlichen mit dem Unsinnlichen sich zeige, ist näher zu bezeichnen.

Worin das Unsinnliche bestehe, ist eben schon näher bezeichnet worden. Nicht wie das Sinnliche, bildet es einen Gegensatz zum unsterblichen Geiste, sondern es ist aus ihm und haftet an ihm als seiner Quelle und seinem Princip. Und so ist es auch durch sich einer Entwicklung fähig, welcher, wie wir gesehen haben, das Sinnliche nicht fähig war. Aber diese Entwicklung ist eben darum nur um so mehr eine solche, deren ewiges Ziel und Ende die religiöse Verklärung des

---

*) Röm. 7, 14–24.

Geistes ist, durch welche alles Leben in die rechte Stellung und in das wahre Verhältniß zu Gott kommt, in jene Einheit somit, von der oben die Rede war, und welche von der göttlichen Weltordnung verlangt wird. Alle Kraft des Geistes, und zwar, wie dieser Intelligenz, Gemüth und Wille zumal ist, müssen daher streben, um in Vereinigung mit einander das Uebersinnliche zu erreichen und darzustellen. Darum hat auch jede Wissenschaft und jede Kunst ein theologisches, religiöses Moment, und dieses Moment, wie wir anderwärts erwiesen haben, ist als das Göttliche die tiefste Wurzel alles Wissens und alles geistigen Lebens; es ist die Urquelle, die Bewegung, die Energie, das Princip, die Wahrheit, das Ziel und das Ende von Allem.

Diese Beziehung zur Religion zeigen daher die Wissenschaften und Künste nicht allein auf, sofern Religion das Ziel und Ende von Allem ist, sondern auch, sofern wir in ihr den höhern Anfang und das tiefere Princip von jenen zu erkennen haben. Der Mensch hat seinen Ausgang von der Religion genommen, und im Lichte und in der Kraft derselben haben Wissenschaften und Künste ihre höchste Höhe erstiegen. Dieser Ausgang des Menschen von der Religion und zwar der geoffenbarten, als von dem Prius seines Lebens, hat uns ein Mann näher bezeichnet, der in den Geist der Geschichte ganz besonders eingeweiht war, und den wir hierüber nur mit Nutzen hören können, wenn schon das, was er uns sagt, längst eine heilige Lehre der Offenbarung war: „Es ist in der That auffallend, daß von Gott, von der Welt und von der Unsterblichkeit, ja von den Bewegungen der Gestirne, die ältesten, in andern Dingen ganz unkultivirten Völker ganz wahre Darstellungen und Kenntnisse hatten, indeß die Künste, welche zu den Bequemlichkeiten des Lebens gehören, viel jünger sind. In den höchsten Sachen dachten die ältesten Menschen richtig, in Lebensgeschäften waren sie Kinder. Von jenen Urbegriffen erhält sich nachmals bei den meisten Völkern dunkeles, entstelltes, mißverstandenes Andenken, selbst astronomische Berechnungen werden

mechanisch, ohne Kenntniß der Grundsätze, fortgeführt. Scheint es nicht, als hätte der uns einwohnende Hauch der Gottheit, unser Geist, gewisse unentbehrliche Fertigkeiten und Begriffe, zu denen er durch sich selbst sich nicht wohl hätte emporschwingen können, durch unmittelbaren Unterricht eines höhern Wesens bekommen, und eine Zeitlang erhalten? Was hingegen den Gebrauch materieller Anlagen betraf, blieb ihm zur Uebung seiner Geisteskräfte überlassen. Durch den Lauf der Zeiten *), durch die langwierige Mühe der Urbarmachung eines öden Erdbodens verdunkelten sich nachmals bei den meisten jene reinen Begriffe der Stammväter; dafür nöthigte sie das Bedürfniß zu mannigfaltigen Künsten **)."

In diesem durch Gott selbst vermittelten religiösen Anfange der Geschichte, welcher Anfang eben die auf Offenbarung ruhende Religion selbst ist, erkennen wir auch das constante göttliche Princip aller höhern Bildung und alles höhern Lebens; und es kommt nur auf die menschliche Freiheit an, ob sie mit diesem göttlichen Princip sich verbinden will oder nicht. Dieß aber eben, ob sie wolle oder nicht wolle, war bisher ernste Lebensfrage für jede Zeit, und ist es auch für die unsrige, ja für diese ganz besonders.

Das aber haben wir schon oben ausgesprochen, daß die gegenwärtige Zeit vorzugsweise dem materiellen Interesse diene, so manche lobenswürdige Gegenstrebungen sich auch sonst an manchen Orten zeigen, und es ist gerade dieses materielle Interesse, was, in mannigfachen Erscheinungen sich offenbarend, auch von manchen Seiten her Gefahr dem religiösen Momente droht, von welchem doch allein nur das Heil für Gegenwart und Zukunft zu erwarten steht.

Um dieses materielle Interesse, dem die Zeit hauptsächlich dient, oder dem sie wenigstens sichtbar genug zustrebt, näher zu

---

*) Vor Allem aber durch die Sünde.

**) Joh. von Müller, vier und zwanzig Bücher allgemeiner Geschichte, besonders der Europäischen Menschheit. I. Bd. S. 24. 25.

bezeichnen, theilen wir die Betrachtung nach den verschiedenen Gegenständen, an welchen jenes Streben vorzugsweise hervortritt.

Wir haben es früher schon erkannt, daß der eigentliche Schwerpunkt des Lebens, welcher auch als der Lichtpunkt desselben angesehen werden muß, der Geist mit seiner übersinnlichen Bestimmung sei, und daß es im Interesse dieses Geistes liege, das Sinnliche sowohl, als das Unsinnliche sich dienstbar zu machen, wodurch mit der allein wahren göttlich gewollten Ordnung auch die wahre Einheit, die sichere Schönheit, die tiefere Würde und jene unendliche Harmonie in das Leben kommt, von welcher so recht die eigentliche Verklärung ausgeht.

Hierin schon ist die Nothwendigkeit ausgesprochen, daß vom Menschen das Sinnliche mit Hülfe des Unsinnlichen nach dem Zwecke des Uebersinnlichen veredelt werde, wie denn diese Veredlung des Sinnlichen selbst schon im Begriffe der Herrschaft liegt, welche der Mensch nach dem göttlichen Willen über die Erde ausüben soll, jene Veredlung nämlich, welche an sich Vermittlung, Offenbarung und Darstellung des Uebersinnlichen ist. Wie das Göttliche von Oben herab alles Endliche durchdringt, um es nach Oben zu ziehen, so muß, diesem göttlichen Zuge entsprechend, auch von Unten nach Oben eine Bewegung sich offenbaren, eine Bewegung zum Göttlichen zurück, in welchem wir, wie den Ursprung, so auch das Ziel alles Endlichen erkennen. Aber diese Bewegung vermittelt und verwirklicht sich mit Bewußtsein nur im Menschen, wie wir es schon oben begriffen und auseinandergesetzt haben.

Wie nun der Mensch in diesem Sinne in der Welt auftrete, die Natur geistig beherrsche, sie veredle, zum Vehikel und Organ des Uebersinnlichen und seiner Offenbarungen mache, dieß gehört eben so zu den Thaten des Geistes, und hat eben so weltgeschichtlichen Charakter, als jene Thaten, die sonst im engern Sinne geistige genannt werden. Denn es ist nur die geistige Kraft, die in jener Bewältigung,

Behandlung, Vermittlung und Veredlung der Naturmächte sichtbar wird, und die Allem eine geistige Beziehung und einen geistigen Ausdruck gibt. Das aber, was in der Weltgeschichte als das Innerste und Höchste erscheint, das ist eben die Geisteskraft in ihren verschiedenen Bewegungen und Strebungen, die aber, so verschieden sie auch sein mögen, doch darin wieder mit einander übereinkommen, daß sie, wie einen gemeinsamen göttlichen Anfang, so ein gemeinsames göttliches Ziel haben, wenn auch dieses eine Ziel nach der Beschaffenheit der Wesen auf verschiedene Weise erreicht wird.

Nach diesen Beziehungen und Verhältnissen hat der Mensch, was sich nun von selbst verstehen muß, ein zweifaches Dasein, ein inneres und ein äußeres, ein inneres in sich selbst, d. h. in seiner eigenen Natur, und besonders in der geistigen; ein äußeres in der Natur, d. h. in der Art und Weise, wie er auf die Natur einwirkt, sie beherrscht, behandelt und dem Uebersinnlichen vermittelst des Unsinnlichen dienend macht. Dieses Handeln des Menschen auf die Natur ist das Sein des Menschen in der Natur, das Einbilden seiner selbst in sie und ihre lebendigen Kräfte.

Aber das höhere Dasein ist das innere des Geistes, welches sich durch das Handeln auf die Natur nur selbst erhöht und erweitert.

Darin haben wir nun aber auch den Maaßstab für die Beurtheilung der menschlichen Strebungen in Absicht auf das Sinnliche und Unsinnliche, somit auch den Maaßstab, an dem wir unsere Zeit mit ihren verschiedenen Strebungen messen.

Als eine bedeutsame Entwicklung der Geisteskraft darf angesehen werden, was uns die gegenwärtige Zeit in ihren mannigfaltigen Erfindungen, besonders in ihren neuen Mechanismen, in ihren Fabriken, Dampfschiffen, Eisenbahnen u. dgl. darbietet. Wie sehr dadurch der Verkehr der Individuen, Stämme, Völker und Welttheile befördert werde, bedarf keiner Auseinandersetzung von unserer Seite.

Allein es fragt sich nur, in wie weit gegenwärtig dadurch das wahre, innere Dasein gefördert sei und in wie weit nicht.

Die Entscheidung darüber wird davon abhängen, ob bei den industriellen und commerciellen Bestrebungen der Zeit, so sehr wir auch in ihnen ein lebendiges, kräftiges Wirken des Geistes wahrnehmen, jener Zug nach dem Uebersinnlichen erkannt werde, von dem wir eben als von demjenigen gesprochen haben, was dem Leben allein seinen wahren Werth und seine wahre Würde verleihen könne. Wenn wir nun zwar von unserer Zeit nicht geradezu behaupten wollen, jener Zug sei schlechthin nicht vorhanden; so dürfen wir doch noch viel weniger die entgegengesetzte Behauptung wagen, die nämlich, unsere Zeit folge vorzugsweise jenem höhern Zuge. Ja selbst das können wir nicht sagen, daß das heutige Streben etwa in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Unsinnlichen sich hin und her bewege, und von beiden Seiten aus gleich sehr in Anspruch sich nehmen lasse; denn das ist aus allen Erscheinungen abzunehmen, daß Sinn und Streben mehr als billig dem Materiellen zugekehrt ist. Ueber das Materielle wird in der Gegenwart allwärts mit dem größten Eifer und mit dem höchsten Ernste gesprochen, das materielle Interesse steht bei den Fragen über das Gute, Nützliche und Nothwendige überall oben an; von dem Materiellen handeln die meisten Tagesblätter, und nur die, die über das Materielle sich vernehmen lassen, werden selbst wieder am Liebsten vernommen. Ja es ist, als ob die Menschheit nach langem vergeblichem Bemühen jetzt erst in Erfahrung gebracht hätte, wem sie zu dienen hätte, und daß dieses das Materielle sei. Die große Aufregung, die hierdurch überall entstanden ist, die Ungeduld und die leidenschaftliche, unruhvolle Hast, womit das äußere Interesse behandelt wird, sind, wie jede andere leichte Erregbarkeit und leidenschaftliche Ungeduld, nur Zeichen der Schwäche unserer Zeit, und der Beweis, daß aus solchen Strebungen der wahre Friede und die wahre Ruhe des Geistes nicht kommen kann; woraus zugleich noch dieß hervorgeht, daß eine so beschaffene, industrielle und merkantilische

Entwicklung nicht im Stande ist, die Welt glücklich zu machen, ja daß die Zustände, in welche sie uns versetzt, bald anfangen müssen, drückend und unerträglich zu sein, weil sie einen Zwang und eine Despotie mit sich führen, die Geist, Gemüth und Willen gleich sehr beengen, und eine Schwüle um sich verbreiten, in der die edelsten Keime ersticken und die herrlichsten Kräfte ersterben. So kommt durch Verkehrung der wahren Verhältnisse Noth und Qual aus dem, von welchem man das Gegentheil erwartet hatte. In blühenden und reichen Ländern hat der ärmere Mensch, durch die materiellen Bewegungen um ihn gedrungen, nur die harte Wahl, entweder sich lebenslänglich in ein Arbeitshaus einsperren zu lassen, um auf alles gemüthliche Leben verzichtend, und selbst die religiöse Gemeinschaft entbehrend, leblose Maschinen zu treiben, oder zu verhungern. Und selbst diejenigen, die Herren solcher Maschinen sind, müssen ihre Tage in ewiger Furcht und Angst dahin bringen, es möchte ein Tag kommen, an dem es sich zeigen würde, sie seien außer Stand gesetzt, die große Concurrenz mit Andern auszuhalten, womit sich für sie die unabwendbare Nothwendigkeit einstellen würde, durch das entsetzliche Rad der furchtbaren industriellen Zeitmaschine zermalmt zu werden. Denn wer in dieser Beziehung und mit derselben nicht rastlos vorwärts zu gehen vermag, der geht elendiglich unter.

Wir dürfen daher keinen Anstand nehmen, die Industrie der Zeit mit Rücksicht auf diese Erscheinungen und die dadurch hervorgerufenen sorgen=, angst= und qualvollen Zustände eine Fieberkrankheit zu nennen, die in ihren Zerstörungen und Verwüstungen so lange andauern wird, bis das wahre, ewige Verhältniß und die übersinnliche, göttliche Ordnung erkannt und von Allen verehrt sein wird.

Wenn wir es daher einerseits nur loben können, daß die Gewerbe, der Handel und die Industrie, in ihrem weitesten Umfange genommen, gedeihen und fortschreiten, daß das Nützliche in jeder Gestalt erkannt und erstrebt, im Ganzen aber ein tüchtiges und zugleich heiteres Dasein und Leben herbeigeführt

werde; so ist es uns andererseits doch nur dann möglich, solchen Strebungen unsern Beifall zu geben, wenn sie auf den Grundpfeilern der Religiosität und Humanität ruhen, diese somit der unbewegte Beweger sind, von dem ihre eigene Bewegung ausgeht und in dem sie zur Ruhe kommen, wie es auch nur tiefe Religiosität und wahre Humanität sind, auf welche ein tüchtiges, freundliches, heiteres und gemüthliches Dasein und Leben gebaut werden kann.

Von diesem Standpunkte aus wird sich nicht der heut zu Tage so beliebte Grundsatz geltend machen lassen, was neu ist, ist gut, sondern man wird das Neue nach höhern Principien zu beurtheilen und zu richten wissen. Auch wird bei dem hastigen Streben und dem unruhvollen Ringen nach dem Neuen nur zu sehr ein tiefer Zug der menschlichen Natur übersehen, der Zug, im Alten zu verharren, so lange es gut, und ein wirklich Besseres noch nicht gefunden ist. Denn das wirklich Bessere muß sich als solches durch eine geraume Zeit hindurch erst erprobt haben, ehe man das alte Gute, welches die Probe durch viele Jahre und Jahrhunderte ausgehalten hat, aus vernünftigen Gründen verlassen kann. Nur zu oft ist unnatürlich und schlecht, was neu ist; ist aber das Alte spurlos vertilgt, und das Neue nicht zu brauchen, oder nur so zu benutzen, daß tausend andere Dinge, Verhältnisse und Beziehungen daneben leiden oder gar zu Grunde gehen; so ist das Heil aus dem Neuen wahrlich nicht groß, wohl aber viel größer das Verderben, das es der Zeit und den Menschen in ihr bringt.

Darum gilt es, wie überhaupt, so in der Gegenwart ganz besonders, den Sinn rein, ruhig und gleich sich zu erhalten, den Geist mit trügerischen Bildern von Glück, Bildung und Fortschritt sich nicht verdüstern zu lassen, und den graden Verstand zum richtigen Urtheil stets bereit zu haben. Insbesondere aber gilt es, bei dem sinnlichen Nutzen allein nicht stehen zu bleiben, und ihn zum höchsten Gedanken des Lebens zu erheben; denn solcher Gedanke ist selbst schon wieder das Zeichen einer Krankheit

des Geistes, freilich jener Krankheit, an welcher gerade unsere Zeit so schwer darnieder liegt.

Denn blicken wir nur etwas tiefer in das Leben und Treiben der Industriellen, leider aber auch in das Leben so Vieler von denen, die sich überhaupt, sei es durch Kunst und Wissenschaft, oder äußere ehrenvolle Stellung den Gebildeten zuzählen; so werden wir finden, daß es das sinnlich Nützliche, oder besser, das zur Sinnlichkeit Nützliche ist, dem gedient wird, und daß man das Unsinnliche braucht, um das Sinnliche zu verfeinern, zu verschönern, oder auch, um es noch etwas schamhaft zu verhüllen. Allein das Sinnliche, noch so verfeinert und verhüllt, bleibt immer sinnlich, und nie wird es Uebersinnliches; das Fleisch bleibt immer Fleisch, und nie wird es Geist. Nicht das Uebersinnliche bildet mehr die Grundlage des Lebens, sondern das Sinnliche; jenes ist in die Ferne gerückt, und man erinnert sich seiner nur, wenn man Abwechselung will in Empfindeleien, oder wenn das Göttliche, das sich nie ganz unterdrücken lassen will, bisweilen in der Form heiliger Ahnung durch die Seele zieht, welche es zwar zu seinem geheiligten Tempel als zu seiner bleibenden Wohnung einweihen möchte. Zwar wird viel gesprochen von einem solchen geheiligten Tempel, welcher eben die Seele des Menschen sein soll; aber man hört davon doch nur dann sprechen, wenn man sich rechtfertigen will, die christlichen Tempel, zur Ehre Gottes und seines Sohnes gebaut, treulos verlassen zu haben. Denn sonst wohnt in jenen Seelen das Ewige so wenig als in den Häusern, die, wie die Seele selbst, nicht mit den Zeichen des Heiligen, sondern mit allen Insignien des Irrdischen ausgeschmückt sind, wie dazu die mannigfaltigen Künste und ihre Produktionen auf dem Felde des Unsinnlichen Stoff und Beitrag reichlich gegeben haben.

Die verfeinerte Sinnlichkeit also ist der Haus- und Seelengötze, dem an der Stelle des wahren Gottes, wie er durch Christus offenbar geworden ist, Opfer gespendet und Weihrauch gestreut wird; das irdische Leben in seinen

vielseitigen, geselligen, industriellen, commerziellen und künstlichern Formen ist es, zu dem sich Alles, wie zum Gnadenthrone, hingezogen fühlt. Das Ewige aber wird verlassen, denn es ist für die Zeit nicht nützlich, und hat nicht einmal eine rechte handgreifliche Wirklichkeit in der Gegenwart.

Nachdem wir auf solche Weise den auf das Sinnliche gerichteten Geist der Zeit gerade von einer Hauptseite aus, und von jener, auf welcher die Meisten stehen, bezeichnet haben, wird es uns möglich sein, die übrigen ähnlichen und verwandten Gestalten schneller an unsern Blicken vorüber zu führen.

Das, was wir über den Zug der Zeit zum Sinnlichen hin gesagt haben, findet seine traurige Bestätigung in einem Streben, an dem in der Gegenwart leider nur zu Viele Antheil nehmen, und in welchem das sinnliche Princip zu seinem Culminationspunkte gekommen ist. Es ist dieß das eben so irreligiöse als unsittliche Bestreben, das Fleisch der Herrschaft des Geistes zu entziehen, es aus seiner bisherigen Gefangenschaft ritterlich zu befreien und in seiner ganzen Naivetät auf den durch das Christenthum ihm entrissenen Thron zu setzen, um ihm sofort als der allein wahren und legitimen Herrscherin ewige Treue und Gehorsam zu schwören.

Schon vor mehrern Jahrzehenden ward von Einem, der sich selbst nicht nannte, und den auch wir, obschon wir ihn kennen, ihm zur unverdienten Ehre, jetzt nicht nennen wollen, prophetisch eine künftige neue Welt verheißen, in der die leeren Schatten bisher vermeinter Tugend verdrängt, und die Menschen ganz andern Formeln zu huldigen genöthigt sein werden, als diejenigen sind, welche man (auf dem Standpunkte des Christenthums) gerne für alle Ewigkeit geltend machen möchte: und so drohend als verheißend fügt er hinzu: „diese Zeit wollen wir herbeiführen, thut Ihr indessen — dagegen, was Euch recht dünkt, und erlaubt, daß wir uns nicht darum kümmern.“

Dieses goldene Zeitalter wollte aber lange nicht erscheinen, obschon alles Ernstes versprochen war, daß es nach Kräften

herbeigeführt werden solle; darum macht sich in unserer Zeit eine junge lustige, aber unheilige Schaar auf, das zögernde herrliche Weltalter mit Gewalt in die Gegenwart hereinzuleiten, und eine neue Zeit, die Zeit des Fleisches, zu gründen und in ihr die ewige Seligkeit zu genießen, dem Himmel zum Trotze, den man für eine von diesem Leben abgesonderte Ewigkeit nicht mehr will, die nicht einmal ist; denn nur das ist, was in der unmittelbaren Gegenwart sich als wirklich erweist.

Mit dem kommenden neuen Leben muß sich aber auch eine entsprechende neue Lehre ausbilden, die ihr treues Bild und ihr angemessener Reflex ist, zugleich aber auch wieder die Aufgabe hat, die Constitution des neuen Reiches zu sein. Diese Lehre beginnt mit einer historischen Anschauung, in der sie sich der alten christlichen Lehre gegenüber begreift. Diese historische Selbstfixirung nun sowohl, als die innere, esoterische Lehre des neuen Systems ist in folgenden Haupt- und Grundsätzen ausgesprochen:

„Das Christenthum ist diejenige Religion, in deren ersten Dogmen eine Verdammniß alles Fleisches enthalten ist, und die dem Geiste nicht bloß eine Obermacht über das Fleisch zugesteht, sondern auch dieses abtödten will, um den Geist zu verherrlichen; jene Religion, durch deren unnatürliche Aufgabe ganz eigentlich die Sünde und die Hypokrisie in die Welt gekommen; jene Religion, die ebenfalls durch die Lehre von der Verwerflichkeit aller irdischen Güter, von der auferlegten Hundedemuth und Engelsgeduld, die erprobteste Stütze des Despotismus geworden. — Aber die Menschen haben jetzt das Wesen dieser Religion erkannt, sie lassen sich nicht mehr mit Anweisungen auf den Himmel abspeisen; sie wissen, daß auch die Materie ihr Gutes hat und nicht ganz des Teufels ist, und sie vindiciren sich jetzt die Genüsse der Erde, dieses schönen Gottesgartens, unseres unveräußerlichen Erbtheils. Eben weil wir alle Consequenzen jenes absoluten Spiritualismus des Christenthums jetzt so ganz begreifen, dürfen wir auch glauben, daß die christkatholische Weltansicht ihre Endschaft erreicht. Denn jede Zeit ist

eine Sphinx, die sich in den Abgrund stürzt, sobald man ihr Räthsel gelöst hat. Besonders athmen die Künstler schon lange wieder frei, seitdem ihnen der Alp des Christenthums von der Brust gewälzt ist; enthusiastisch stürzen sie in das Meer griechischer Heiterkeit, aus dessen Schaum ihnen wieder die Schönheitsgöttinnen entgegentauchen. — Die Menschheit lächelt jetzt mitleidig über jene aus dem Christenthum gebornen Jugendideale, die sie trotz aller Anstrengung nicht verwirklichen konnte, und sie wird männlich praktisch. Sie huldigt jetzt dem irdischen Nützlichkeitssystem, sie denkt ernsthaft an eine bürgerlich wohlhabende Einrichtung, an vernünftigen Haushalt, und an Bequemlichkeit für ein spätes Alter. Die nächste Aufgabe ist, gesund zu werden; denn wir fühlen uns noch sehr schwach in den Gliedern. Die heiligen Vampire des Mittelalters haben uns so viel Lebensblut ausgesogen. Und dann müssen der Materie noch große Sühnopfer geschlachtet werden, damit sie die alten Beleidigungen verzeihe. Es wäre sogar rathsam, wenn wir Festspiele anordneten, und der Materie noch mehr außerordentliche Entschädigungsehren erwiesen. Denn das Christenthum, unfähig die Materie zu vernichten, hat sie überall fletrirt, es hat die edelsten Genüsse herabgewürdigt, und die Sinne mußten heucheln und es entstand Lüge und Sünde. — Der nächste Zweck aller unserer neuen Institutionen ist solchermaßen die Rehabilitation der Materie, die Wiedereinsetzung derselben in ihre Würde, ihre moralische Anerkennung, ihre religiöse Heiligung, ihre Versöhnung mit dem Geiste. Purusa wird wieder vermählt mit Pakriti. Durch ihre gewaltsame Trennung, wie in der indischen Mythe so sinnreich dargestellt wird, entstand die große Weltzerrissenheit, das Uebel." — „Ach! hätte auch die Welt nie von Gott gewußt, sie würde glücklicher sein!" —

Nur eine andere Form der Sinnlichkeit und ihres Egoismus ist jene von Vielen beobachtete, und mit unwahren Theorieen unterstützte falsche Politik, die auf den Umsturz alles Bestehenden ausgeht, so ehrwürdig es auch sein mag, und so

sicher es auch die Spuren göttlichen Ursprungs und göttlicher Ordnung trägt. Sei sie aus verunglücktem Nachdenken hervorgegangen, aus verirrten Studien entstanden, oder habe sie ihren Sitz in dem verächtlichen Streben, nicht durch Arbeit des Geistes oder der Hände die Existenz und das Fortkommen in der Gesellschaft sich zu sichern, sondern alles Heil in der Umwälzung jener Verhältnisse zu suchen, unter welcher Existenz und Fortkommen durch jene doppelte Arbeit bedingt ist: das bleibt das laute Feldgeschrei, so wie das heimlich verheißende Geflüster der Ordnungsverkehrer, daß, wenn man nur wolle, von nun an die goldene Zeit der Freiheit und der Gleichheit ihren Anfang nehmen und die Menschen alle ohne Ausnahme beglücken sollte. Was hiebei im Hintergrunde als einziges und höchstes Motiv verborgen liegt, ist der Eigennutz, die Hoffnung, zur Herrschaft, zu Aemtern und Würden zu gelangen, oder bei entstandenen Trübungen Reichthümer sich zu erwerben, kurz: der Egoismus in allen möglichen Formen und Gestalten. Das ist das Sinnliche in der Form des Politischen; das Unsinnliche, womit es sich schmückt, sind die falschen Theorien von Recht und vom Bürgerthum. Was von einem so verderbten Geschlechte zu erwarten sei, hat die jüngst vergangene Zeit zur Genüge gelehrt, und eben so, daß jenes an sich unfähig sei und unwürdig, irgend ein Gutes zu schaffen. Mit dem Unheiligen verbindet es die Tücke, und wirkt in schnöder Feigheit so lange fort, bis es hofft, die Bande des Rechts und der Gefahr seien genugsam gelöst, und die heiligen Schranken gefallen, um sodann mit der ganzen innern Wuth hervorzubrechen, und ohne Schonung zu vertilgen, was von göttlicher Ordnung sich noch finden sollte im Leben.

Wie wenig aber solches Beginnen im Rathe der Vorsehung liege, und wie sehr das Schicksal von Oben dem Streben, die geheiligten Grundgesetze der Staaten in Nacht und Chaos aufzulösen, entgegen sei, das hat die jüngste Vergangenheit gleichfalls gelehrt, und die Gegenwart lehrt es fortwährend. Denn wie das Christenthum und die Kirche, so ruhet

auch das Herrscherthum auf einem ewigen Gedanken, und die ewigen Gedanken und die ewige Ordnung kann keine Zeit vertilgen. Denn wie sollte das Vergängliche Macht haben über das Unvergängliche, und wie sollte der schwache Mensch aufzulösen im Stande sein, was ursprünglich ist? —

Wir haben bisher gesehen, in welch verschiedenen Gestalten die eigennützige Sinnlichkeit in der Gegenwart hervortritt, und wie sie, um sich in jeder Weise geltend zu machen, des Unsinnlichen sich bedient, und zwar auf den Gebieten des Industriellen und Commerziellen, des Mathematischen und Mechanischen, des Aesthetischen, Rechtlichen und Geselligen.

Und nun entsteht die ernste Frage, wie und durch welche Mittel die Richtung der Zeit zum Sinnlichen hin so unterbrochen und abgelenkt werden könne, daß die unsichtbare Weltordnung, für welche der Sinn ohnehin immer mehr zu verschwinden scheint, wieder, wie die tiefere Grundlage, so das höhere Ziel des Lebens wird.

Derjenigen Wissenschaften, die sich mit dem Unsichtbaren und seiner ewigen Ordnung befassen, gibt es zwei: die Philosophie und insbesondere die Theologie. Es liegt in der Aufgabe von beiden, nicht blos für sich zu sein, und in strenger Absonderung dem Leben des Geschlechtes fremd nebenher zu gehen, oder gar gegenüber zu stehen, sondern energisch einzugreifen in dasselbe, und ihre höhern Prinzipien in ihnen geltend zu machen. Sehen wir aber darauf, wie beide in der unmittelbaren Gegenwart vielfach dieser Aufgabe entsprechen; so möchten sie in diesem Punkte gar wenig zu loben sein, indem sie sich, ohne Rücksicht auf die Zeit und auf das, was ihr vor Allem nothwendig ist, dem gegenwärtigen Leben, statt Einfluß auf dasselbe zu gewinnen, gänzlich entziehen, aber eben darum auch, ohne jenen Einfluß, unpraktisch werden.

Was zuerst die Philosophie angeht, so hat sie, seit in ihr der reine Idealismus übermächtig geworden ist, vom Leben mehr und mehr sich abgewendet, und in dieser Flucht vom Leben und von der Wirklichkeit ihr Heil in leeren Abstraktio-

nen und dürren Formeln, folglich im Negativen gesucht, welchem man sofort den Schein des Positiven und des Lebendigen zu verleihen, wenn schon vergebens, sich bemühte. In der neuesten Zeit ist es insbesondere der logische Begriff, mit dem, bei andern sonst lobenswürdigen und selbst großartigen Strebungen, doch manches Unwesen getrieben worden ist und fortwährend noch getrieben wird, indem er durch willkührliche Hypostasirung nicht nur als der volle und alleinwirkliche Weltinhalt genommen, sondern sogar zum absoluten Geiste, zu Gott, hinauf gesteigert wurde *). In dieser durchaus einseitigen, weil nur rein apriorischen Weltbetrachtung wurden alle anderen Quellen wahrer und lebendiger Erkenntniß entweder vornehm auf die Seite geschoben, oder, wenn man sich das Ansehen gab, sie zu benutzen, war es nur zum Scheine; und in der That, dieses Verfahren war nur consequent. Denn ist im logischen Begriffe alles Erkennen schon gegeben, und hat die Logik an sich schon die Bedeutung der Metaphysik; so ist es ein eben so undankbares als lästiges Geschäft, andere Quellen des Erkennens neben jener allein wahren noch zu Rathe zu ziehen. Nur zu sehr wurde man an Hamanns Worte erinnert, in welchen dieser von einer mordlügnerischen Philosophie spricht, welche die Natur aus dem Wege geräumt habe. Eben so wenig konnte, auf die Theologie hingesehen, auf diesem Gebiete jener positive Urquell des religiösen Erkennens, die göttliche Offenbarung, sich in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung geltend machen; denn sie hatte dem menschlichen Geiste als solchem nichts mehr zu offenbaren. Der absolute Offenbarer ist nach diesem System der menschliche Geist, und er ist es so sehr, daß sogar Gott selbst sich durch ihn erst wahrhaft offenbar wird, was, bei der ganzen pantheistischen Anschau-

*) Den Beweis hiefür haben wir geliefert in unserer „Kritik der Vorlesungen Hegels über die Beweise vom Dasein Gottes", mitgetheilt in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie, VI. Band 2. Heft. S. 251—359.

ung, in anderer Wendung wieder so ausgedrückt wird, daß Gott durch die Offenbarung an den Menschen eigentlich nur sich selbst sich — semet sibi, — und nicht dem Menschen offenbare; ja, daß das Gottesbewußtsein des Menschen nicht ein Bewußtsein des Menschen von Gott, sondern nur das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen und durch diesen sei; — Sätze, durch welche Alles auf den Kopf gestellt, und bald der creatürliche Geist zu Gott, und bald Gott zum creatürlichen Geiste gemacht wird. Alle Offenbarung aber, dort wie hier, und hier wie dort, ist nur die Selbstentfaltung und Selbstexplikation des logischen Begriffes.

Wenn die solche Wege einschlagende Philosophie von dem Leben sich immer mehr und mehr entfernt hat, und in demselben Grade, in welchem es geschehen, auch unpraktisch geworden ist; so ist dieß von der heutigen Theologie in mancher Hinsicht nicht weniger zu behaupten. Denn seit Semler hat sich bei einem großen Theile der Theologen das Streben geltend gemacht, das lebendige Factum der göttlichen Offenbarung, welches Factum zugleich das Prinzip der göttlichen Bildung unseres Geschlechtes in sich enthält, in leere Begriffe aufzulösen. Wenn daher die Philosophie Alles aus leeren Begriffen ableitet, und aus dergleichen Begriffen das Leben construirt, welches Leben freilich nach diesem Ursprunge ein höchst unlebendiges ist und bleibt; so löst die Theologie der Zeit selbst das lebendigste Leben in leere Begriffe auf, um jener als dienstbare Magd in die Hände zu arbeiten. Noch vor nicht langer Zeit hat es ein Theologe unternommen, den höchsten, lebensvollsten Inhalt der göttlichen Offenbarung auf gewisse wenige Ideen, die zudem noch leer genug waren, zurückzuführen, um sofort für das Göttliche einen recht engen und kleinen Maaßstab zu haben; allein dieses Streben ist sogar in der Gegenwart von dem andern übertroffen worden, selbst das Leben Christi sofort nicht mehr als etwas wirklich Historisches, sondern nur als eine gewisse Idee gelten zu lassen! Vorbereitungen hiezu waren lange vorhanden; allein das Meisterwerk ist erst in der neuesten

Zeit ausgeführt worden, nachdem zuvor, und zwar auf ziemlich unschuldige Weise, von der Aesthetik der Gedanke dazu gegeben war. Es ist nämlich Solger, der in seinen Vorlesungen über Aesthetik *), unter der Rubrik vom göttlich Schönen folgende Gedanken ausgesprochen hat. „Auch das göttlich Schöne kann nur als Symbol, oder als Allegorie erkannt werden. Wir müssen es in seiner Wirklichkeit auffassen; diese aber kann nur gedacht werden 1) als das Moment, worin sich die Beziehungen erschöpfen (symbolisch); 2) als Entwicklung der Idee selbst (allegorisch). In so fern hier das Göttliche selbst der Stoff der Kunst ist, erscheinen Symbol und Allegorie nur als Offenbarung der göttlichen Idee. Daher kommt in die Kunst eine hohe Wahrheit, wodurch sie national und lebendig wird. Was aber hier die Idee leistet, leistet bei dem Irdischen die wirkliche Existenz. Es liegt in dem Verhältniß des Schönen selbst als Symbol und Allegorie ein Kern des Lebens, welcher sich einmal als Göttliches, das anderemal als Irdisches zeigt. — Das Göttliche ist übrigens nur, in so fern es in der Kunst vorkommt, nothwendig Symbol oder Allegorie; außerdem hat es einen anderen, selbstständigen Charakter. Diese beide Gesichtspunkte sind: der mythische und der mystische. Beide unterscheiden sich, wie in der Kunst überhaupt Symbol und Allegorie. Die mythische Offenbarung des Göttlichen ist dessen unmittelbare Gegenwart in der Wirklichkeit, als eines Handelnden, sich Entwickelnden. So müssen wir uns die Gottheit denken, nicht blos zur Erleichterung oder Hülfe für unsere schwachen Fähigkeiten, sondern vermöge einer inneren Nothwendigkeit in der Idee des Göttlichen selbst. Die Gottheit wird von uns erkannt als ein Wesen, das handelnd, gegenwärtig, wirklich ist. — Es ist aber darum kein besonderes, zufälliges, sondern das Wesen überhaupt; daher muß sich die Idee in dem Handeln vollständig ausdrücken. Es würde ein

*) K. W. F. Solgers Vorlesungen über Aesthetik, herausgegeben von K. W. L. Heyse, Leipzig 1829.

besonderes und zufälliges Individuum sein, wenn wir nicht zugleich erkennten, daß es das Wesentliche unseres Innern selbst sei, und daß alle Wirklichkeit in diesem Wesen verschwindet und untergeht. Diese zweite Ansicht ist die mystische. — Alle vereinigenden Beziehungen des Symbols mit dem Göttlichen sind allegorisch. So Nemesis, Eris, die Freundschaft, die Hoffnung, ganz allegorische Wesen, welche die Bestimmung des Symbols nur in ganz besonderer Beziehung ausdrücken. So stellen hinwiederum wirkliche Wesen das Göttliche in einzelnen Beziehungen dar. Daher erscheinen manche Heroen als besondere Aeußerungen von Gottheiten. Dieß ist die Allegorie der andern Seite, wo das gegebene Individuum auf den allgemeinen Begriff gedeutet wird. — Auf dem Standpunkte der Individualität ist das mystische und allegorische Prinzip überwiegend. Da, wo das individuelle Bewußtsein der Mittelpunkt ist, muß es erkannt werden, als das Wesen des Bewußtseins überhaupt umfassend. Dies wäre nicht möglich, da das individuelle Bewußtsein ein gegebenes, besonderes ist, wäre es nicht fähig, durch Zerlegung der Idee das inwohnende Göttliche in die Wirklichkeit zu versetzen, sich selbst zu erkennen als ein Resultat göttlicher Kräfte, die in der Wirklichkeit in Beziehungen aufgelöst erscheinen müssen. Hierauf beruht das Allegorische. Die Idee wird in ihren Gegensätzen zerlegt und diese auf einander bezogen. So löst sich das Mystische in Allegorie auf. In dem Mythischen ist die Idee selbst Besonderheit; in der Mystik ist es die reine Allgemeinheit, die sich in einem besondern Momente der Wirklichkeit als allgemeine offenbart. Es entsteht Identität des Ewigen mit der unmittelbaren Wirklichkeit, die aber ohne Beziehungen nicht erkannt werden kann. Mit der Allegorie ist eine Spaltung zwischen Allgemeinem und Besonderem verbunden, aber zugleich die vollkommenste Einheit der Idee und der Wirklichkeit, was im Symbol umgekehrt ist. Die Allegorie ist eine Entfaltung des Mystischen. Ist sie das nicht, so wird sie bloße Verstandesvergleichung ohne künstlerische Bedeutung. Wir können das Gesagte auf die christliche Re-

ligion anwenden, in so fern sie Gegenstände für die Kunst darbietet. Der Mittelpunkt aller künstlerischen Darstellung ist hier der Moment, wo sich das Mystische in Allegorie entfaltet, wo die Idee als ganz in der Wirklichkeit erscheinend aufgefaßt wird, so das daraus die zweifache Beziehung hervorgehen kann. Dieses Moment macht die Person und das Leben des Heilandes aus, worin sich die göttliche Idee mit der Wirklichkeit ganz verschmelzt. Daher hat Christus in seinem ganzen Leben und Leiden nicht blos den Charakter eines göttlichen Wesens, sondern eine beständige allegorische Beziehung auf die Gegensätze, so daß er in jedem Momente etwas bedeutet. Am auffallendsten zeigt sich dies in den äußersten Enden seines Lebens: der Geburt, wo das wirklich erscheinende Kind auf eine göttliche Idee zu beziehen ist, und dem Leiden, wo die Rückkehr der Wirklichkeit in die Idee stattfindet, die auf die ganze Menschheit und deren Schicksal zurückdeutet. Was zwischen beiden Enden in der Mitte liegt, wird ganz historisch aufgefaßt werden müssen. In jedem von beiden Prinzipien erzeugt sich das entgegengesetzte immer mit; wie im Symbol die Allegorie, so in der Allegorie das Symbol. Das Dasein des Heilandes ist etwas Symbolisches, worin aber schlechterdings das Mystische sein muß. Auch die vollendete Besonderheit muß daher erkannt werden als Etwas, was auf eine Idee zu beziehen ist. Daher hat Christus nicht den allgemeinen symbolischen Typus, wie die alten Gottheiten, sondern eine weit mehr historische Gestaltung, weil sein wirkliches Leben immer noch als Allegorie auf das Allgemeine bezogen werden muß *)."

Wenn der Kunstverständige, wie wir oben aus seinen eigenen Worten abgenommen haben, die Ueberzeugung ausspricht, das Göttliche sei nur, in so fern es in der Kunst vorkomme, nothwendig Symbol oder Allegorie, denn außerdem habe es einen andern, selbstständigen Charakter; so hat jetzt umgekehrt der mythische Theologe, nachdem er von den Philosophen Allmosen empfan-

*) Solgers Aesthetik S. 136—145.

gen, jenen selbstständigen Charakter des Göttlichen und die historische Gestaltung desselben, welche selbst die Aesthetik aus innerem ehrfurchtsvollem Drange als unantastbar hingestellt, ohne alle Scheu vernichtet, damit aber die ganze Grundlage der Theologie schamlos zerstört, wenn sich nur das Göttliche vom Menschen zerstören ließe in seiner Wahrheit und Ewigkeit. So wenig aber das Letztere der Fall ist, so gewiß muß umgekehrt gesagt werden, daß ein solcher Theologe, statt die ursprüngliche Grundlage der Theologie aufzuheben, nur sich selbst aufhebt in seinem wahrhaft theologischen Charakter, durch welche Selbstentwürdigung er sich zugleich, wie wir gesehen haben, auf seinem eigenen Boden weit unter jenen Philosophen und Aesthetiker stellt, der auf seinem Standpunkt noch fähig genug ist, das Göttliche in seinem selbstständigen Charakter und in seiner wirklichen historischen Offenbarung und Gestaltung zu erkennen und zu verehren. Der mythische Theolog gehört somit zu der Schaar jener, welchen nach der Anweisung des Apostels eingeschärft werden soll, daß sie nicht afterlehren, noch sich mit Mythen abgeben, die mehr Streitfragen, als die göttliche Anstalt im Glauben fördern *).

So ist daher, wie die rein aprioriſche Philosophie unserer Zeit, auch die mythische Theologie, die übrigens nur ein bestimmtes Moment der rationalistischen ist, nicht im Stande, dem Hauptgebrechen der Zeit zu Hülfe zu kommen; denn statt das wahre, göttliche Leben zu lehren, zieht sie von diesem Leben zurück, indem sie zugleich die tiefsten Prinzipien desselben zu erschüttern sich bemüht, jene Thaten der göttlichen Offenbarung nämlich, die als wahrhaft historische Fakta die Grundlagen aller geistigen Bildung des Geschlechtes, die Seele aller wahren Religion und aller tiefern Philosophie, damit aber auch den Anfang und das lebendige Prinzip der Weltgeschichte enthalten.

Es ist somit nothwendig, hier wie dort zu den wahren Quellen der göttlichen Wahrheit und Weisheit wieder zurück-

*) 1. Tim. 1, 3. 4.

zukehren, um das Leben, wie es einerseits in seinem ewigen Ursprunge erkannt wird, so andererseits seinem wahren göttlichen Ziele zuzuführen, und daher sowohl das Sinnliche als das Unsinnliche dem Uebersinnlichen zu unterwerfen und dienend zu machen.

Darin liegt aber auch, daß wir jedes Organ, das sich auf dem Gebiete der Wissenschaft für ein solches zeitgemäße Streben im Großen und im Kleinen darbietet, nur mit inniger, dankbarer Freude begrüßen können, und daß wir uns der Theilnahme und Mitwirkung nicht kalt entziehen dürfen, wenn wir uns selbst nicht in die Reihe derer stellen wollen, die dem Leben des Geistes entfremdet sind.

Als ein solches Organ erkennt sich gegenwärtige Zeitschrift. Wir erachten es im Interesse der Sache, über dieses neu auftretende wissenschaftliche Organ, und zwar nach der Weise, wie es sich selbst angekündigt hat, und nach dem, was wir überhaupt von ihm erwarten dürfen, uns im Folgenden noch auszusprechen.

Diese Zeitschrift kündet sich an als Organ für Philosophie und spekulative Theologie, für jene beiden Wissenschaften, von welchen wir oben gesehen haben, daß sie zwar nach ihrer Stellung dem Leben seine höhere göttliche Richtung wieder geben sollten, daß sie aber in der unmittelbaren Gegenwart, statt ihren Beruf zu erfüllen, das Leben gerade in seinen edelsten Kräften und göttlichsten Beziehungen selbst zerstören, indem sie seine ursprünglichsten, wahrsten und tiefsten Grundlagen vernichten, jene Grundlagen nämlich, die von und durch Gott sind. Es fragt sich daher, welchen Zweck sich die gegenwärtige Zeitschrift im Besondern setze. Laut der Selbstanzeige ist es der doppelte:

„Die Interessen christlicher Spekulation rein und lauter zu vertreten, sie selbst wissenschaftlich weiter und tiefer auszubilden, und auch nach Richtungen, die bisher ihrem Kreise ferner lagen, namentlich auf Naturphilosophie und Anthropologie, hinauszuwenden;“ und:

„**Die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik** und praktischen **Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen** und alte Gegensätze **wieder hervorzurufen** scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen, und hier, in spekulativer Durchbildung, sie ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen."

Die Interessen also, die hier rein und lauter vertreten werden sollen, sind die der christlichen Spekulation. Damit ist zum Voraus ausgesprochen, daß die Grundlage derjenigen Philosophie, die sich hier geltend machen will, das Christenthum mit seinen Grundanschauungen sei, von welchen das höhere Bewußtsein der Menschheit seit achtzehnhundert Jahren durchdrungen, oder durch welche es seit dieser Zeit ein höheres geworden ist. Und mit dieser Ueberzeugung ist die andere verwachsen, oder nur eine Folge aus ihr, daß es einen höhern Zusammenhang gebe zwischen der christlichen Theologie und den verschiedenen Wissenschaften, wenn nur diesen selbst wirkliche Ideen und Prinzipien zu Grunde liegen. Denn allem wahrhaft Geistigen ist das Christenthum innerlich verwandt, und jedem Geiste kommt es auf den verschiedenen Gebieten mit seinem höhern und göttlichen Geiste zu Hülfe; wenigstens ist dieß der Fall gerade bei den tiefsten und höchsten Beziehungen des Lebens, und zwar sowohl wenn nach dem letzten Ursprunge als nach dem höchsten Zwecke desselben gefragt wird. Wir können daher, um an Früheres anzuknüpfen, sagen, es ist das Christenthum, durch welche im Erkennen und Leben das Sinnliche und das Unsinnliche in ihr wahres Verhältniß zum Uebersinnlichen kommen; und darin eben erkennen wir so recht jenen Welt-überwindenden Sieg des christlichen Glaubens, von welchem der Apostel Johannes gesprochen hat *). Das Christenthum ist die Herrschaft des Geistes.

Nach einer andern, von uns gleichfalls aus der Anzeige dieser Zeitschrift mitgetheilten Bemerkung, soll in den Ver-

---

*) Joh. 5, 4.

handlungen ganz besonders Rücksicht genommen werden auf Naturphilosophie und Anthropologie. Damit ist nahe gelegt, daß die Natur im Großen und die menschliche Natur im Besondern in ihre Rechte wieder eingesetzt werden sollen; die Natur soll wieder die wirkliche, lebendige sein, nicht diejenige, welche uns in der Abstraktion des leeren Begriffs als eine gemißhandelte und ihres Reichthums beraubte erschienen ist; eben so soll sie als diejenige vor uns auftreten, die ni[illegible] selbst Gott, sondern die durch Gott ist, und zwar durch unmittelbare Schöpfung aus dem Nichts. Die auf christlichem Boden stehende Naturphilosophie wird also nach ihren innern Prinzipien eine Weltschöpfung durch den freien und persönlichen Gott lehren, und diese Grundwahrheit durch das Ganze und Einzelne durchführen. Nach denselben Prinzipien wird diese Philosophie lehren, daß Gott die Welt fortwährend erhalte, und mit der Lehre von der Welterhaltung wird sich verbinden die Lehre von der Weltregierung, nach derselben Grundanschauung, nach welcher Gott der freie und persönliche, über der Welt stehende ist, welche Grundanschauung mit den ihr innerlich verwandten oder aus ihr nur hervorgegangenen Anschauungen zum System der göttlichen Persönlichkeit sich gestaltet, zu jenem Systeme somit, nach welchem, wie man sich, um von falschen Grundbestimmungen sich zu entfernen, ausdrückt, die Persönlichkeit Gottes das Prinzip der Welt und der Wissenschaft ist, wie es zwar im Christenthume nie anders erkannt worden ist, wie aber die Philosophie erst in der neuesten Zeit dahin nach langen Verirrungen wieder eingelenkt hat.

Was uns aber ganz besonders nahe liegt, ist die Anthropologie. Denn da die Erlösung und Verherrlichung, welche das Christenthum in der Welt bewirkt, vorzugsweise in und an der menschlichen Natur vorgeht, so wird sich das Christenthum zeigen müssen in der innern Angemessenheit zu der menschlichen Natur, so wie die menschliche Natur

in der innern Angemessenheit zum Christenthume; oder mit andern Worten: die innere Wahrheit der christlichen Offenbarung zeigt sich in dem wesentlichen Verhältnisse des Christenthums zur menschlichen Natur und den wirklichen Zuständen derselben. Es ist folglich das menschliche Selbstbewußtsein mit seinem vollen Inhalte und nach all seinen Seiten und Richtungen, worin sich die christliche Religion selbst das Zeugniß ihrer Wahrheit gibt. Und was im Bewußtsein eines Jeden, sobald es sich nur selbst versteht, und somit wahres Bewußtsein ist, im Besondern geschieht, das geschieht im Bewußtsein des Geschlechtes im Großen; die Geschichte dieses letztern Bewußtseins ist die Weltgeschichte.

Es ist nur diese innere Beziehung der göttlichen Wahrheit zur menschlichen Natur und zum Leben, die Christus im Auge hatte, wenn er sagte: Wenn Jemand den Willen dessen, der mich gesandt hat, befolgen will, der wird aus der Lehre selbst erkennen, ob sie von Gott sei, oder ob ich aus mir selbst rede *). Und dasselbe meint Johannes in den Worten: Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugniß Gottes in sich selber; es beruhet auf diesem Zeugnisse, daß Gott uns ewiges Leben gegeben, und daß dieses Leben in seinem Sohne ist, wer den Sohn hat, der hat dies Leben **).

So wird die eigene Natur zu einer Offenbarung, in der uns die christliche Offenbarung zugleich offenbar wird; und es zeigt sich auch hier, wie die mittelbare und die unmittelbare Offenbarung Gottes überall in einander greifen, sich gegenseitig erklären und bewahrheiten. Die wahre Wissenschaft wird daher dahin streben, die Harmonie beider Offenbarungen, der durch die Natur und der durch außerordentliche göttliche Thätigkeiten, zu erweisen; und wie bisher eine oberflächliche Kenntniß der Natur, des Geistes und der Geschichte den Unglauben befördert und unterstützt hat, so wird fortan ein tieferes Eindringen in diese

*) Joh. 7, 17.
**) Joh. 5, 10—12.

wichtigen Gegenstände auch jene tiefere Einheit und innere Harmonie aufzeigen, die zwischen den beiden großen Offenbarungen Statt findet. In der Einheit der göttlichen Werke werden wir die Einheit des Urhebers erkennen, und, bei ihm angekommen, werden sich die Geheimnisse der Natur und des Geistes, so wie die Räthsel des Lebens und der Geschichte in göttliche Klarheit auflösen. Alles wird zur Offenbarung Gottes und zur Offenbarung seiner Rathschlüsse, die vor der Zeit und vor der Schöpfung gefaßt waren, und die sich in ihrem ganzen vollen Umfange erfüllen in der Ewigkeit; aber diese Erfüllung wird auch unsere eigene sein.

Was daher die Wissenschaft, um zu einem wahren und lebendigen Erkennen zu gelangen, anzustreben hat, ist einerseits ein tieferes Erfassen der Natur, des Geistes und der Geschichte; andererseits aber ein festes Beharren bei der Wahrheit der außerordentlichen Offenbarung Gottes und ein unausgesetztes freudiges Ergründen derselben nach all ihren Verhältnissen und Beziehungen, welche Beziehungen die tiefsten und höchsten zwischen Gott, Geist und Natur sind.

Und darin erkennen wir die wahre Aufgabe der Philosophie und der spekulativen Theologie, die in gegenwärtiger Zeitschrift gelöst werden soll.

Noch auf etwas Anderes müssen wir, ehe wir schließen, unsere Aufmerksamkeit richten.

Nach der Ankündigung nehmen an ihr Denker und Theologen beider Confessionen Antheil, und es ist der gemeinsame Zweck, die tiefgreifenden Fragen der Dogmatik und der praktischen Theologie, welche jetzt beide Kirchen bewegen, und alte Gegensätze wieder hervorzurufen scheinen, auf philosophischen Boden zu ziehen und hier ihrer Lösung oder gegenseitigen Anerkenntniß entgegenzuführen. Man sieht, es ist nicht der Krieg, der herbeigeführt werden soll, sondern der Friede, aber der Friede, wie er nicht ist durch oberflächliches Ignoriren der vorhandenen Gegensätze, sondern durch wissenschaftliche Versöhnung derselben, bei welcher jeder Theil mit seiner Stelle

auch sein Recht einnimmt. Dadurch, daß theologische Fragen auf den Boden der Philosophie hinübergezogen werden, hören sie nicht auf, theologisch zu sein, und eben so wenig verliert das theologische Moment seine Grundlage und sein Prinzip. Dieß würde nur bei einer Philosophie der Fall sein können, die sich in lauter unbewiesenen, leeren Voraussetzungen verläuft, und die das, in was sie entweder aus Mangel an geistiger Kraft nicht eindringen kann, oder aus leerem Hochmuth nicht eindringen will, vorweg verwirft, von welcher Verwerfung die neuere und neueste Zeit viele Beispiele in allerlei Formen gegeben hat. Gegen eine solche unwissenschaftliche Verwerfung wird sich die tiefere Philosophie nicht nur zu verwahren wissen, sondern sie wird auch, offen und edel, da, wo sie sich durch innere und äußere Gründe bewogen fühlen muß, die höhere Wahrheit der Offenbarung Gottes anerkennen und verehren, und den Geist des Christenthums freudig neue Siege feiern lassen. Einem solchen Unternehmen könnte daher nur derjenige abhold sein, dem bange ist für die christliche Wahrheit selbst, die er in ihrer umfassenden Macht noch nicht erkannt hat, und der noch nicht aus jenen Erfahrungen, die das eigene Bewußtsein und das Bewußtsein der Menschheit gemacht hat, es weiß, daß das Christenthum die Herrschaft des Geistes und der Wahrheit in allen Formen ist.

Wenn aber, um auf das Confessionelle noch einmal zurückzukommen, die Ankündigung von einem Versuche spricht, die Gegensätze der Parteien und geschiedenen Bekenntnisse zum Bedeutungslosen einschwinden zu lassen, so ist dieß bei der durchaus rechtlichen, geraden und offeneren Gesinnung des hochachtbaren Herausgebers, der zudem weit entfernt ist, einem oberflächlichen Indifferentismus das Wort zu gönnen, nur von der Zukunft zu verstehen, und liegt ganz im Begriffe des Friedens selbst, der als wahrer und wirklicher Friede keine feindlichen Gegensätze neben einander bestehen lassen kann.

Entspricht dem ernsten und redlichen Willen das Werk, dann haben wir von dem gegenwärtigen so wie von jedem ähn-

lichen Unternehmen nur Gutes zu erwarten. Denn das Verhältniß, das hier sich geltend machen will, ist das Verhältniß der Wahrheit zum Leben; das rechte Leben ist überall aus der Wahrheit, denn es ist nur die lebendige Wahrheit selbst. Bei der Wahrheit also müssen wir anfangen, und sie allererst in ihren Selbstoffenbarungen ergründen, ehe wir auf sie das wahre Leben zu gründen im Stande sind; die göttlichen Ursprünge sind zu erforschen, die Allem das Dasein gegeben haben; die göttlichen Prinzipien, nach welchen Alles sich bildet und entwickelt; die göttlichen Zwecke, die von allen Creaturen zu erreichen sind, und deren Summe der Eine göttliche Weltzweck ist.

So Alles in der göttlichen Ordnung begreifend und unter sie stellend, wird die Wissenschaft durch alle Verhältnisse des Lebens erregend, stärkend, belebend und versöhnend hindurchgreifen; sie wird die großen Widersprüche aufheben, und die schmerzlichen Dissonanzen der Zeit in Harmonie auflösen. Und diese Harmonie wird die göttliche Einheit des Lebens, diese aber der himmlische Friede des Christenthums sein.

Ist die rechte Ordnung, welche die göttliche ist, in das Leben eingedrungen, dann erweist sie ihre schöpferische Kraft in allen Kreisen desselben. Nicht blos wird sie sichtbar in dem durchaus religiösen Sinne der christlichen Familie, sondern auch in der geistigen Veredlung, die in dem ganzen Hauswesen und in der ganzen Haushaltungskunst sichtbar wird. Hier ist nicht blos der Ansatz zum Reiche Gottes, sondern das Reich Gottes selbst in seiner lebendigen Wirklichkeit. Jede Familie bildet eine sittliche Einheit, in der sich in frommer Kraft die Ordnung des göttlichen Reiches offenbart, indem durch die Macht des christlichen Geistes nach allen Verhältnissen das Sinnliche und Unsinnliche dem Uebersinnlichen unterworfen und dienstbar gemacht wird. Die erweiterte Familie ist der Staat, in welchem, nur in größerm Umfange, jenes veredelte und dem göttlichen Zuge folgende Leben sich wiederholt. Bei der sich geltend machenden Wahrheit wird es den falschen Doktri-

nen der Zeit über Staat und Staatswohl nicht möglich sein, in das wirkliche Leben selbst verletzend, wie sie wollen, einzugreifen; auch hier ist das göttliche Reich mit seiner ewigen Ordnung die allein wahre Norm, die allen irdischen Reichen zu Grunde liegt; auch hier ruhet das Sichtbare auf dem Unsichtbaren, das sichtbare Reich somit auf dem unsichtbaren. Denn das Christenthum lehret, daß Gott der Vater sei, von welchem die ganze Familie im Himmel und auf Erden den Namen führe *). Das Vaterverhältniß ist darum auch das Grundverhältniß der Staaten; deßwegen nennen wir die Regenten Väter. Wer an diesem Grundverhältnisse rüttelt, der rüttelt an dem Wohle der Menschheit, ein wahres Wort hat daher der gesprochen, der gesagt hat, das Grab der Könige würde das Grab der Welt sein. Was gegen die göttliche Ordnung ist, kann im Grimme nur zerstören, und sich mit. Aber zu jenem Frevel wird es nicht kommen, und noch weniger könnte ein so unnatürlicher Zustand Dauer haben; denn was ursprünglich und ewig ist, vermag nicht aufgelöst zu werden in seinem Wesen.

So ist der wahre Quell des Lebens überall und immer das Göttliche in demselben, und dieser göttliche Quell ist auch das innere Prinzip und der ewig schöpferische Geist einer freudig fortschreitenden, überall sich erfüllenden, trostreichen Geschichte, einer Geschichte, die auf der göttlichen That der Erlösung ruhet, die überall Versöhnung offenbaret, und deren fortschreitende Versöhnung die fortschreitende Entwicklung ist; einer Geschichte endlich, deren Zukunft lebendig schon in die Gegenwart hereingreift, weil die Gegenwart, in dem göttlichen Prinzip ruhend, mit diesem göttlichen Prinzip auch die Quelle und die Kraft der künftigen allgemeinen Verklärung in ihrem Schooße trägt.

---

*) Ephes. 3. 15.

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie.

Mit Bezug auf die Schrift:

Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systemes. Von Dr. Julius Schaller. Leipzig, Hinrichs. 1837. gr. 8.

Von

C. H. Weiße.

Erster Artikel.

Das Werk, welches uns zu dieser Abhandlung den Anlaß giebt, enthält einen Versuch, von dem Standpunkte des Hegel'schen Systemes aus die Gesammtheit der Einwürfe, die gegen dieses System wissenschaflich erhoben worden sind, zu widerlegen. Es erweckt ein günstiges Vorurtheil für den Verf., daß er sich zum Behufe solcher Widerlegung nur Schriften von wirklich wissenschaftlichem Charakter, meist von größerm Umfange und eigenthümlichem Gehalte, ausgesucht hat. Bisher war das Verfahren eines Theils der Hegelschen Schüler vielmehr dieses, sich unter den Entgegnungen gerade die am wenigsten wissenschaftlichen, am meisten das Gepräge der Unkenntniß und Leidenschaftlichkeit tragenden herauszunehmen, und diesen in den umständlichsten Recensionen, ja in eigenen Schriften zu begegnen, die ernsten und wissenschaftlichen Gegner aber so lange als möglich zu ignoriren, dann aber mit Schmähreden und

Verläumdungen vielmehr, als mit wissenschaftlichen Widerlegungen sie abzufertigen. Hr. Schaller, den wir bisher nur durch eine kleine lateinische Schrift über die Philosophie Leibnitzens kannten, geht in diesem seinem ersten größeren Werke den umgekehrten Weg. Er giebt in der Einleitung (welche er etwas unpassend Ersten Abschnitt: nennt, so daß der allein wesentliche und wissenschaftliche Theil seiner Schrift, der auch dem Umfange nach der unverhältnißmäßig größere ist, in den Rang eines Zweiten Abschnitts zu stehen kommt,) eine kurze, in den meisten Hauptzügen treffende Charakteristik des philosophischen Treibens der Gegenwart nach seiner äußerlichen Erscheinung, und gedenkt dabei vorübergehend jener unwissenschaftlichen Polemik gegen Hegel; der gesammte Haupttheil seines Buches aber bleibt der streng wissenschaftlichen Diskussion mit denjenigen Gegnern gewidmet, die ihrerseits eine solche eröffnet haben, und zugleich durch den selbstständigen Gehalt ihrer eigenen Arbeiten Stoff und Anlaß dazu geben.

Der Charakter von des Verf. Polemik ist in sofern zu rühmen, als er nicht im Schmähen und Herabsetzen der Gegner sich ergeht, nicht, in anderwärts beliebter Weise, die Ansichten der Gegner ihres wissenschaftlichen Zusammenhangs entkleidet, als seltsame Ausgeburten eines kranken Gehirnes dem Gelächter der Menge preisgiebt, oder sie ihnen als Schwindeleien des Ehrgeizes und der Originalitätssucht ins Gewissen schiebt, sondern ihren wissenschaftlichen Gründen und Motiven nachgeht. Wirkliche Unbefangenheit in der Prüfung der verschiedenen von ihm dargestellten philosophischen Lehrzusammenhänge können wir ihm jedoch allerdings nicht zugestehen. Sein Scharfsinn führt ihn zwar beim Hegelschen Systeme nicht minder, wie bei den Ansichten der Gegner, schnell genug darauf hin, die bedenklichen Stellen aufzufinden und die Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, aufzudecken. Aber nur bei dem erstern zeigt er den guten Willen, über das unmittelbar Gegebene hinaus weiter fortzudenken, eine Rechtfertigung des Gegebenen, eine Lösung der Schwierigkeiten selbstdenkend aufzusuchen; während

er bei den letzteren oft eine weit näher liegende, weit unmittelbarer sich darbietende Erklärung verschmäht, und es bei dem Widerspruch, bei der Dunkelheit, die in den Worten der beurtheilten Lehre zu liegen scheint, (doch, was bei einem Thun dieser Art kein geringes Lob ist, sich nicht leicht, wenigstens nicht in der unmittelbaren Polemik gegen bestimmte Gegner, eine Verfälschung dieser Worte, eine Verunstaltung ihres Sinnes erlaubend,) bewenden läßt. Solche Parteilichkeit, deren wir den Verf. zeihen müssen, wird Manchen um so tadelnswerther scheinen, als sie bei ihm offenbar nicht, wie bei manchem ehrenwerthen Denker, sich als die Folge einer gediegenen, durch die wissenschaftliche Arbeit eines Lebens errungenen und unwandelbar festgestellten, mit der geistigen Individualität ihres Inhabers unabtrennbar verwachsenen Ueberzeugung darstellt. Vielmehr trägt in der That die Vorliebe des Verf. für Hegel einigermaßen das Gepräge eines gewissen Eigensinns und einer selbstbeliebten Beschränkung; und wir würden uns keineswegs wundern, wenn wir ihm, was schon Manchen, die auf ähnliche Weise, wie er, schriftstellerisch debütirt haben, widerfahren ist, künftig einmal als Bekämpfer derselben Ansichten, die er jetzt vertheidigt, begegnen sollten. Indessen sind wir weit entfernt, ihm daraus einen besonders schweren Vorwurf zu machen. Als erster Versuch zur Orientirung auf philosophischem Gebiete, wie wir sie betrachten, als jugendliche Vorübung zu wissenschaftlichen Arbeiten und Kämpfen ernsterer Art, ist seine Arbeit aller Ehren werth und zeigt von einem keineswegs geringzuschätzenden spekulativen Talente. Auf ihren Inhalt sich etwas näher einzulassen, ladet sie um so mehr ein, als man in diesem Falle, was auf philosophischem Gebiet so selten sich begiebt, noch hoffen kann, sich mit dem Verf. wirklich zu verständigen und den wissenschaftlichen Krieg, den er begonnen hat, durch einen aufrichtigen, für beide Theile ehrenvollen Frieden beendigt zu sehen.

Da wir in die Discussion mit dem Verf. nur in der Absicht eingehen, um die wissenschaftlichen Haupt- und Grund-

fragen, an die auch er seine Kritik und Polemik knüpft, einer weiteren Erörterung zu unterwerfen, so heben wir aus dem „ersten Abschnitte" der Schrift nur Einen Punkt hervor, der für die vorläufige geschichtliche Bezeichnung des Standpunktes dieser Untersuchungen allerdings von Interesse ist. Hr. Schaller erwähnt unter den verschiedenen Momenten der Opposition, die sich gegen Hegels Philosophie erhoben hat, auch den Widerspruch des Meisters, dessen Philosophie Hegel selbst für den Ausgangspunkt, gleichsam für die Geburtsstätte der seinigen anerkannte. Dem Bedenken, welches aus solchem Widerspruche eines Denkers, den man in dieser Sache vor allen andern für einen urtheilsfähigen Richter halten sollte, gegen die Sache selbst sich ergiebt, begegnet er durch Reflexionen über die Gründe, welche es in den meisten Fällen den Heroen bestimmter philosophischer Standpunkte unmöglich machen, auf die höheren Stufen, die von ihren Nachfolgern erstiegen werden, sich gleichfalls noch aufzuschwingen, oder das Thun dieser Nachfolger auch nur anzuerkennen. So richtig diese Betrachtungen im Allgemeinen sind, so bedenkt doch Hr. Schaller nicht, wie mißlich es um ihre Anwendung auf die Sache steht, die er verficht. Dessen nicht zu gedenken, daß es leicht einem oder dem andern seiner Leser einfallen könnte, sie auf das eigene Verhältniß Hegels gegen diejenigen seiner Gegner anzuwenden, deren einige sich schon während seines Lebens hervorthaten, die seine Philosophie aus ihr selbst heraus zu widerlegen oder weiter zu führen unternahmen: so ist das Verhältniß zwischen Hegel und Schelling keineswegs ein so einfaches und klar vorliegendes, daß es sich ohne weiteres unter die Kategorie bringen ließe, unter welche der Verf. es zu bringen trachtet. Bekanntlich ist unter beiden großen philosophischen Zeitgenossen Hegel der ältere, Schelling der um mehrere Jahre jüngere, der auch den Tod seines ehemaligen Freundes und nachherigen Gegners bereits um eben so viele Jahre überlebt hat, und hoffentlich um noch mehrere überleben wird. Allerdings war dieser Jüngere seinem ältern Freunde und Jugendgenossen durch den ersten, küh-

nen Entwurf eines Systemes zuvorgeeilt, welches dieser letztere sogleich aufnahm und in einer längeren Reihenfolge gründlicher und umfassender Arbeiten zu der gebildeten, gediegenen Gestalt, die es in jenem flüchtigen und fragmentarisch gebliebenen Entwurfe noch nicht hatte, herausarbeitete. Aber es ist ein Irrthum, wenn man meint, daß der Verfasser jenes Entwurfes, damals ein sechsundzwanzigjähriger Jüngling *), von jetzt an, seinem älteren Gefährten die Ausführung desselben überlassend, geruht, oder sich nur in Wiederholung und unbedeutender Va-

---

*) Der Entwurf nämlich, von dem wir hier sprechen, ist kein anderer, als das in der (älteren) Zeitschrift für spekulative Physik (Bd. 2. Heft. 2.) erschienene Bruchstück einer „Darstellung des Systemes der Philosophie." Der Verf. hat schon sonst darauf aufmerksam gemacht, und muß es hier nochmals thun, wie unter sämmtlichen Schriften Schellings dieses Bruchstück die einzige ist, welche ihrem Inhalt und ihrer Form nach wirklich dasjenige enthält, was man unter Schellings System gemeinhin zu verstehen gewohnt ist, und was namentlich auch Hegel und seine Schule bei ihren Versuchen, jenem Systeme als einem vermeintlich längst fertigen und der Geschichte anheimgefallenen, in der Geschichte der Philosophie seine Stelle anzuweisen, darunter verstehen. Hegels erste Schrift (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems) erschien unmittelbar nach jener Darstellung, durch die das Hinausgehen Schellings über den Fichteschen Idealismus entschieden war; sie erschien noch in demselben Jahre mit jener (1801), und ist unter allen Schriften Hegels die einzige geblieben, in welcher Hegel auf Schelling, zu dessen Lehre er sich in ihrer damaligen Gestalt unbedingt bekennt, Rücksicht nimmt. Schellings spätere Schriften sind von Hegel in den seinigen nie berücksichtigt worden, und die mündliche Darstellung, die er von Schellings Philosophie in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie gab, welche wir jetzt im dritten Bande dieser Vorlesungen gedruckt lesen, zeigt, wie ihm der Inhalt dieser Schriften für einen und denselben mit dem jener frühern galt, und wie er sich des Fortschritts, der darin über jenen Standpunkt (der im Wesentlichen Hegels eigener blieb), hinausführt, ganz und gar nicht zum Bewußtsein brachte.

riationen der dort ausgesprochenen Grundideen ergangen hätte. Die ganze Reihe von Schellings Schriften seit dem Jahre 1802 zeigt einen Prozeß der Umgestaltung jenes Standpunktes und der Ausgebährung eines neuen und höheren, der Hegeln fremd geblieben ist, so daß das Verhältniß dieser beiden Denker sich insofern, gegen die Darstellung gehalten, die unser Verf. davon giebt, völlig umkehrt und auf das natürliche Verhältniß, welches schon durch das Lebensalter Beider gegeben ist, zurückführt. Die wahre Ueberwindung des „Identitätsystems," die nächsthöhere Stufe der Philosophie ist offenbar nicht in dem Systeme Hegels enthalten, — dieses ist dem Prinzip nach durchaus dasselbe mit jenem, und es sind leere Spitzfindigkeiten, wenn einige Schüler Hegels, um das Prinzip des Identitätsystems gegen das Hegelsche zurückstellen zu können, es als einseitigen „Objektivismus" zu bezeichnen belieben, als ob die wahre Subjekt-Objektivität oder Idealität erst durch Hegel erreicht sei. Es könnte vielmehr gar wohl sein, daß eben jenes neuere System, zu welchem Schellings spätere Schriften (vor Allem die Abhandlung über die Freiheit und einige sich an sie anschließende kleinere,) den Keim und Anfang enthalten, — daß eben dieses jenen wahren Fortgang der philosophischen Spekulation enthielte, den Hegel, so viel das Prinzip oder den Gesammtstandpunkt betrifft, mit Unrecht in Anspruch nimmt. Das eigenthümliche und große Verdienst Hegels, welches darin besteht, jenem von Schelling zuerst entdeckten Standpunkte die ihm gemäße Form und Ausführung gegeben zu haben, soll damit nicht geläugnet werden. Wenn Schelling dieses Verdienst verkannt oder nicht nach seinem ganzen Umfange gewürdigt hat, so ist allerdings zu erwarten, daß diese Versäumniß sich an ihm insofern rächen wird, als er auch dem neuen Standpunkte, auf dem er Hegeln und seiner Schule abermals vorausgeeilt ist, vielleicht nicht nach allen Seiten hin selbst die Form und Ausführung wird geben können, die derselbe in Anspruch nimmt. Es ist nichts weniger als unwahrscheinlich, daß das Verdienst der Erfindung, der Begründung und Durcharbeitung dieses höhern Standpunk-

les sich auf entsprechende Weise zwischen Schelling und einer jüngern Generation, die gegen Hegel gerechter ist, als Er, theilen wird, wie in Bezug auf den frühern Standpunkt solches sich zwischen Ihm und Hegel getheilt hat.

Die Art und Weise, wie diese Generation auch in ihren selbstständigern Versuchen, über Hegel hinauszukommen und den höhern Standpunkt zu gewinnen, sich an Schelling anschließt und, während Dieser die von ihm neu gewonnene Gesammtgestalt seiner Lehre noch zurückhält, sich doch über letztere und das Verhältniß derselben zu ihren eigenen Bestrebungen vorläufig zu orientiren sucht, hat für den Unbefangenen, der den Stand der Sache, wie er jetzt ist, überblickt, nichts Auffallendes; noch weniger kann darauf ein Vorwurf, sei es gegen den Meister, oder gegen die Jünger, mit irgend einem Recht begründet werden. Nichtsdestoweniger machen die Schüler Hegels es sich zur Angelegenheit, dieses nach ihrer Meinung, die sie wenigstens zu hegen vorgeben, unnatürliche und unlautere Bündniß auf alle Weise zu verdächtigen, ja ins Lächerliche zu ziehen. Hr. Schaller, mit besserem Anstand und würdigerer Haltung als die Uebrigen, begnügt sich es „seltsam sich ausnehmend" zu finden, und seinen Gegnern den Widerspruch vorzurücken, dessen sie sich schuldig machen, wenn sie „sonst zwar über das αὐτὸς ἔφα gewaltig spotten, aber doch in diesem Falle (in Bezug auf das von Schelling über Hegel gesprochene Urtheil) auf die Autorität einen sehr hohen Werth legen." Hierauf ist die natürliche Antwort: keinen höhern, als den das Ansehn eines Mannes wie Schelling und das objektive Gewicht des gesprochenen Urtheils, an dem auch Hr. Sch. prägnante Kürze, Schärfe und Bestimmtheit zu rühmen nicht umhin kann, auch in den Augen der Unbefangenen in Anspruch nimmt. Daß die Beziehung auf diesen Ausspruch Schellings nicht im Sinne eines αὐτὸς ἔφα zu nehmen ist, zeigen sogleich die einschränkenden Beisätze, mit denen fast jederzeit auch Gegner Hegels solche Einstimmung ausgesprochen haben, durch die sie keineswegs zu einer unbedingten Verwerfung des Hegelschen Thuns und Beginnens sich verpflichten wollten

Will man aber eben dies „sonderbar" finden, daß die Gegner Hegels in diesem Einen Punkte gemeinschaftliche Sache machen, während in vielen andern ihre wirkliche Einstimmung unter einander noch problematisch bleibt: so möge man bedenken, wie weit sonderbarer noch „es sich ausnimmt," wenn auf der entgegenstehenden Seite man den höchsten Werth auf das Bekenntniß Eines Systemes, auf die unbedingte Einstimmung in den Buchstaben des Meisters legt, und nichtsdestoweniger unter den Jüngern dieses Meisters über die umfassendsten und tiefgreifendsten Fragen ein solcher Zwiespalt herrscht, daß über einen Theil dieser Jünger, und zwar über denjenigen, in dessen Lehre die Unbefangenen am meisten den ächten Sinn des Meisters wiedererkennen, ein anderer Theil derjenigen, die neben ihrer philosophischen Orthodoxie auch noch die kirchliche und bürgerliche wahren wollen, laut und öffentlich das Anathema ausspricht.

Doch hiermit genug von diesen Aeußerlichkeiten. Wir wiederholen, daß im Uebrigen Hr. Sch. dieselben auf eine Weise bespricht, die wegen ihres Scharfsinnes und ihres treffenden Ausdrucks unsern vollen Beifall hat, und wenden uns jetzt zu dem wissenschaftlichen Inhalte seiner Schrift, dem, wie bemerkt, der zweite Abschnitt derselben gewidmet ist. In diesem Abschnitte ordnet der Verf. seine Apologie und Polemik unter drei Hauptgesichtspunkte, und es ist unsere Absicht, ihm in derselben Weise zu begegnen, da wir allerdings glauben, daß die Punkte, die er angiebt, diejenigen sind, um die sich die ernstere philosophische Diskussion unserer Zeit vornehmlich bewegt, und über die sie zunächst sich zu verständigen trachtet. Die Gegner, mit denen Hr. Schaller sich zu thun macht, bleiben durch alle drei Abtheilungen im Ganzen dieselben, nur daß die Einzelnen bald mehr bald minder hervortreten; es sind außer Gruppe, Herbart, Troxler, die der Verf. gleich Anfangs mit einigen kurzen Bemerkungen beseitigt, J. H. Fichte, Braniß, Stahl, K. Ph. Fischer und Schreiber dieses. Letzterer denkt in gegenwärtiger Abhandlung sich hauptsächlich an die allgemeinen Haupt- und Grundmomente der Untersuchung zu halten; wenn er hin

und wieder unter den in das Besondere eingehenden kritischen Bemerkungen des Verf. die gegen ihn selbst gerichteten ausdrücklich zu berücksichtigen sich veranlaßt findet, so wird man daran um so weniger Anstoß nehmen, als zu erwarten ist, daß auch die Uebrigen, entweder alle, oder einige derselben, dem Verf. die Antwort nicht schuldig bleiben werden.

I. Die Methode.

Durch Hegel ist zu einer Grundfrage der Philosophie unserer Zeit die Frage nach der Form und Methode des Philosophirens erhoben worden. Sie ist zu dieser Würde dadurch erhoben worden, daß das eigene System dieses Denkers in einem Sinne, wie bisher noch kein anderes, eben als System auftrat, als ein durch die ihm eigenthümliche Form und Methode des Erkennens in sich geschlossenes und gegliedertes Ganze der Erkenntniß, welches zwar noch einer weiteren Durchbildung, Bereicherung und Vervollkommnung im Innern, aber schlechterdings keiner Erweiterung nach Außen fähig ist. Weil das System Hegels diese Eigenschaft der Geschlossenheit, des In-sich-Zurückgehens und der gleichsam organischen Gliederung, die es, wie gesagt, vor allen und jeden aufgetretenen philosophischen Lehren voraus hat, seiner Methode verdankt: so mußte diese Methode vor allem Andern als seine eigenthümlichste Erfindung erscheinen, und die Frage: erstens, ob überhaupt eine Methode solcher Art, eine dem Inhalt nicht äußerliche, sondern, nach dem Vorgeben jener Philosophie, mit dem Inhalt identische gefordert, zweitens ob diese Methode die wahre und richtige sei, in demselben Maaße in den Vorgrund der philosophischen Diskussionen treten, in welchem die Philosophie Hegels sich zum Hauptgegenstande einerseits der Beistimmung, andererseits des Widerspruchs der gesammten philosophischen Zeitgenossenschaft machte.

Dieser Begriff der philosophischen Methode, als dessen Erfinder oder Entdecker wir in dem hier angegebenen Sinne

unbedenklich Hegel nennen dürfen, ist jedoch in der Philosophie unserer Zeit nicht plötzlich und unvorbereitet hervorgetreten. Er hat, wie jedes bedeutende Philosophem, seine Genesis in der Geschichte der Philosophie, und es ist zur Orientirung über den Begriff selbst von Wichtigkeit, sich die Hauptmomente seiner allmählichen Entstehung zum Bewußtsein zu bringen und gegenwärtig zu erhalten. — In dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß der neuern Philosophie sind es hauptsächlich zwei Momente, durch deren Vorangehen sein Hervortreten bedingt ward, und mit welchem er im Zusammenhange gefaßt werden muß, um sein richtiges Verständniß zu gewinnen. Das erste dieser Momente ist der Kant'sche Gedanke einer Vernunftkritik, das zweite der Schelling'sche einer intellektuellen Anschauung des Absoluten. Durch Kant erhielt die deutsche Philosophie zuerst die Richtung, die ihr seitdem (auch in scheinbar entgegengesetzten Tendenzen) unverrückt geblieben ist und ihr unterscheidendes Merkmal von aller frühern Philosophie ausmacht, die Richtung auf das subjektive Moment des Erkennens als solchen, als nothwendigen Anfang oder Ausgangspunkt des Philosophirens. Alles methodische Verfahren der Philosophie, — dies darf seit Kant als festgestellt betrachtet werden, — hebt damit an, daß der Geist sich des Problems des Erkennens bewußt wird, daß der Begriff des Wissens, des Erkennens sich ihm als ein Räthsel darbietet, und daß er aus eigener Kraft die Lösung dieses Räthsels zu gewinnen sucht, um durch Vermittelung des Erkenntniß-Begriffs zum wirklichen, objektiven Erkennen fortzuschreiten. — Innerhalb dieser, der gesammten neuern Philosophie seit Kant gemeinschaftlichen Methodik nun bezeichnet die Schelling'sche „intellektuelle Anschauung" den Punkt, wo das Philosophiren, welches nach jener Richtung ausging, sein nächstes Ziel, den Begriff des Erkennens, erreicht hat oder erreicht zu haben glaubt. Das Erkennen, welches, so lange es diesen Begriff seiner selbst noch suchte, sich selbst als ein blos Subjektives, das Objekt, das Ding an sich noch außer sich Habendes erscheinen, oder

auch wohl (wie in der Fichteschen Wissenschaftslehre) in der Verzweiflung, das Gesuchte zu finden, bis zur Verläugnung des Objektes fortgehen mußte, — das Erkennen faßt sich hier als unmittelbar Eins mit seinem Subjekte, wird sich jedoch eben damit bewußt, daß es von diesem Momente an, um diese Einheit zu bewahren, ganz ein anderes werden muß, als es zuvor war. Hier zuerst tritt der Begriff eines von dem gemeinen Erkennen seinem Gehalt und seiner Art und Weise nach radikal verschiedenen Erkennens, eines spekulativen Erkennens ein. Solcher Verschiedenheit des philosophischen Erkennens von dem gemeinen Erkennen waren sich zwar auch früher schon verschiedene philosophische Systeme bewußt gewesen, alle diejenigen, welche sich von Platon ableiten oder, auch ohne sich zu Platon zu bekennen (wie z. B. Bruno von Nola), mit dem platonischen in Geistesverwandtschaft stehen, so wie auch alle ältere und neuere Mystik. Aber zuerst bei Schelling war, in Folge jenes Gedankenganges der neuern Philosophie, der ihn auf diese Entdeckung hingeführt hatte, das Bewußtsein dieser höhern Natur des philosophischen Erkennens ausdrücklich das Moment, an das sich der gesammte weitere Inhalt dieses letztern knüpfte. Dasselbe ward so sehr Prinzip jener Philosophie, welche sich, eben von jenem ihrem Ausgangspunkte, den sie in dem Bewußtsein von der Identität des Seins und des Erkennens hat, das Identitätsystem nannte, daß diese gesammte Philosophie sich in die Form des unablässig wiederauftauchenden und unablässig aufs neue versöhnten oder in Identität versenkten Gegensatzes von Subjekt und Objekt, von Idealem und Realem, hineinbildete.

Wir sehen hiernach, wie jene Philosophie, von welcher die Hegelsche, wie vorhin bemerkt, die wissenschaftliche Durchführung ist, sogleich in ihrem ersten Hervortreten ein Prinzip der Methodik hat, welches mit ihrem Grundgedanken auf das Unzertrennlichste verwachsen, ja unmittelbar eines und dasselbe ist. Nicht ohne Grund hat Schelling (in der Vorrede zu Cousin) über den Leichtsinn Beschwerde geführt, welcher, um die Erfin-

dung der philosophischen Methode Hegeln ausschließlich zusprechen zu können, der ältern Philosophie Schellings alle und jede Methode abspricht. Die erste Entdeckung des Begriffs einer Methode, welche dem Inhalte der Philosophie nicht äußerlich, sondern unmittelbar Eins mit diesem Inhalte, dergestalt Eins ist, daß der Inhalt ohne die Methode nicht gedacht zu werden vermag: diese Entdeckung gehört nicht Hegeln, sondern Schelling. Sie ist eine und dieselbe mit der zuerst ausdrücklich im Bewußtsein hervorgetretenen Idee von der absoluten Identität des Seins und des Erkennens; sie ist der Begriff einer fortwährend sich steigernden Differenzirung des ursprünglich Indifferenten und einer eben so fortgehenden Rückführung der Differenz auf die Identität. — Wie indeß dieser Begriff der Methode zuerst in jener Schellingschen Darstellung aufgetreten war, hatte er, so zu sagen, weder einen Anfang noch ein Ende, war nach beiden Seiten hin ein Progreß und Regreß ins Unendliche. Ein Anfang war zwar scheinbar gegeben, aber nicht wirklich; es zeigte sich nämlich bald, daß die naturphilosophischen Begriffe, welche die erste Differenz darstellen und somit den Ausgangspunkt des Systemes bilden sollten, auf der Voraussetzung einer Reihe anderer Begriffe ruhen, die, im Sein sowohl als im Denken, ihre Möglichkeit bedingen, für deren wissenschaftliche Fassung aber die Methode in jener Gestalt kein Organ bot. Eben so wurden als die letzte und oberste Spitze der Differenz zwei Begriffe dargestellt (die Philosophie und die Kunst), in deren jedem zwar die ganze Reihe der vorangehenden sich als enthalten oder aufgehoben nachweisen ließ, in Bezug auf welche selbst aber die Frage, warum nicht auch sie, wie alle vorangehenden, in eine höhere Einheit aufgenommen, in neue und immer neue Differenzen auseinander gehen sollen, unbeantwortet blieb. Eben damit aber stellte sich das Identitätsystem als noch nicht wirkliches System, sondern nur Postulat eines solchen, die Methode als noch nicht wirkliche Methode, sondern nur Begriff und vorläufiges Schema der wahren wissenschaftlichen Methode dar. Denn eine Erkenntniß, die auf

noch unerwiesenen und sogar unbewußten Voraussetzungen ruht, und deren Gegenstand, allem Abschluß widerstrebend, vor dem Erkennen ins Unendliche entweicht, ist nicht wissenschaftliche, nicht **wirkliche** Erkenntniß; eine Methode, der beides, das Bewußtsein über die Voraussetzungen des Erkennens und das Erfassen des Gegenstandes als eines für sie **gegenwärtigen**, unerreichbar ist, ist nicht die Methode, durch welche die Wissenschaft als System verwirklicht werden kann.

Das Werk Hegels in Bezug auf die Methode besteht nun darin, nicht eine neue, in dem Sinne, daß dadurch die Philosophie über den Standpunkt, über das Prinzip der ältern Schellingschen Philosophie hinausgehoben worden wäre, erfunden, sondern **die** Methode, die für jenen Standpunkt die charakteristische, die schlechthin nothwendige war, bis dahin vervollkommnet zu haben, daß durch sie die Philosophie jenes Standpunktes zum Systeme in dem angegebenen Sinne allerdings abgeschlossen werden konnte. Ist der Begriff einer Methode, die dem Inhalte der Philosophie immanent, mit diesem Inhalte unmittelbar identisch ist, Schellings Erfindung, so ist der Begriff einer solchen Methode, welche in dieser Identität mit dem Inhalte denselben wesentlich zum Systeme, zum geschlossenen Ganzen einer Wissenschaft macht, die Erfindung Hegels; und allerdings in diesem letztern Sinne ist der Begriff der Methode heutzutage ein Hauptgegenstand philosophischer Verhandlungen, die erste Präliminarfrage der Philosophie geworden. Der Zweck dieser Verhandlungen, wie sie theils anderwärts, theils mit besonderer Genauigkeit und Ausführlichkeit in der vorliegenden Schrift des Hr. Schaller gepflogen worden sind, kann nun zuvörderst dieser sein, nachzuforschen, inwiefern Hegels Methode, in ihrer näheren Gestaltung und besondern Anwendung, der Idee und den Forderungen jenes Standpunktes entspricht, aus dem sie hervorging, und dessen Ergebnisse sie zum System zu erheben die Bestimmung hat, und an eben diesen Maaßstab die Einwürfe zu halten, die von den Gegnern gegen sie erhoben, so wie auch die anderweitigen methodischen Grundsätze, die ihr

gegenüber aufgestellt und in Anwendung gebracht worden sind. Dann aber kann eine Verhandlung solcher Art sich auch das höhere Ziel setzen, mit der Methode zugleich die Wahrheit des Standpunktes zu prüfen, dem sie angehört und für den sie einzig berechnet ist.

Unser Verf. verhandelt alle die Methode betreffenden Fragen, welche er, unter etwas anders lautendem Namen zwar, zum Inhalte des ersten Hauptartikels seiner Diskussion macht, durchaus in dem ersteren, nicht in dem letzteren Sinne. Die Wahrheit von Hegels Standpunkte, die Forderung einer absoluten Identität des Wissens mit seinem Inhalte, ist bei ihm durchgehende Voraussetzung, und eben weil sie dies ist, hat er sich das Verhältniß Hegels zu Schelling nicht zu deutlichem Bewußtsein zu bringen vermocht, sondern behauptet im Allgemeinen eine Erhabenheit des Hegelschen Standpunkts über den Schellingschen, ohne näher anzugeben, worin dieselbe bestehen soll. Seine Rechtfertigung Hegels sowohl in Bezug auf die Ableitung des Begriffs der Methode, als auch die Anwendung der Methode ist durchaus nur eine Nachweisung, daß beides bei Hegel jener Voraussetzung entspreche, nach welcher die Methode aus der Forderung einer solchen Identität, und umgekehrt die im Erkennen verwirklichte Identität aus der Methode sich ergeben soll. Seine Kritik der Gegner aber besteht überall im bloßen Aufzeigen einer Abweichung von jenem Grundgedanken, sei es, wie nach Hr. Sch. bei Fichte und Braniß, in der Ableitung des Begriffs der Philosophie und der philosophischen Methode, oder wie bei Ref., in der Anwendung der Methode und ihren Resultaten. Eben hiermit ist aber ein Erleichterungsmittel der Diskussion, ein Anknüpfpunkt für das gegenseitige Verständniß gegeben. Ref. kann aufrichtigerweise dem Verf. zugestehen, daß er von seinem Standpunkte aus vollkommen Recht hat, daß seine Charakteristik nicht blos der Hegelschen Ansichten, sondern zum großen Theile auch der gegnerischen, ausdrücklich z. B. in diesem Zusammenhange der des Ref., scharf und treffend ist. Gewiß kann Hegels Sache von ihrem eigenen Standpunkte aus

nicht besser vertheidigt werden, als Hr. Sch. sie vertheidigt hat; und es ist keine Frage, daß die Gegner, wenn sie diesen Standpunkt selbst als den wahren und einzig berechtigten gelten lassen wollten, gegen Hegel eben so, wie gegen unsern Verf., den Kürzern würden ziehen müssen. Aber es handelt sich eben darum, einen höhern Standpunkt, als den Hegel'schen, zu gewinnen; deshalb werden die Erwiderungen der Gegner auf ein ganz anderes Ziel gerichtet sein, als dasjenige ist, welches die Apologie und Polemik des Verf. zunächst vor Augen hat.

Blicken wir zuvörderst auf den geschichtlichen Zusammenhang zurück, in welchem, nach unsern obigen Bemerkungen, das Hegelsche Unternehmen einer Systembegründung durch absolute Methode entstanden ist, so ergiebt sich als erste Forderung, welche durch jenen Zusammenhang selbst an dieses Unternehmen gestellt wird, diese: daß die Methode sich selbst begründe, d. h. den Weg aufzeige, wie der Geist zu ihrem Bewußtsein, zu dem Bewußtsein ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit gelange. Solche Nachweisung vermißt man in jener frühesten Schellingschen Darstellung. Schelling war zwar geschichtlich, durch den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie von dem Anfangspunkt aus, den diese in Kant hatte, auf seine „intellektuelle Anschauung" und die in dieser Anschauung begründete Methode des Philosophirens geführt worden; aber ihm selbst fehlte das Bewußtsein über die Art und Weise, wie dies geschehen war, oder er hat wenigstens ein solches Bewußtsein jener Darstellung wissenschaftlich nicht einverleibt. Daher der Vorwurf, der sowohl von andern Gliedern der Hegelschen Schule, als auch, ausdrücklich in diesem Zusammenhange, von unserm Verf. (S. 85. vergl. S. 171.) gegen Schellings intellektuelle Anschauung erhoben wird: „sie habe zwar die Erinnerung der im Dualismus befangenen Reflexion, werde aber demungeachtet wissenschaftlich nicht als nothwendig begründet, sondern nur construirt und postulirt." Unverkennbar reiht sich dieser Mangel an die übrigen, die wir oben an der Methode des Identitätsystemes rügen mußten, und es zeigt ohne Frage von

der tiefen Gründlichkeit, mit welcher Hegel bei Ausführung des ihm aufgegebenen Werkes verfuhr, wenn er dasselbe in der „Phänomenologie des Geistes,“ dieser durch ihren aus wahrhafter Geistestiefe quellenden und mit so großer Besonnenheit beherrschten und geordneten Ideenreichthum in der That bewundernswerthen Arbeit, — mit einer ausführlichen Rechenschaft über den Weg, den der Geist bis zur Gewinnung des Bewußtseins der absoluten Identität zurücklegt, eröffnete. Unser Verf., indem er die Forderung anerkennt, „daß die Philosophie“ (anders als die vorkantische es that, welche von der „unbefangenen Voraussetzung ausging, daß durch das Denken die Wahrheit erkannt werde,“) „zunächst beweise, daß das subjektive Denken die Wahrheit erkennen könne,“ charakterisirt die Phänomenologie als solchen Beweis, und erkennt sie hiermit als wesentlichen und integrirenden Theil des Systemes, ausdrücklich in der Stellung am Beginne des Ganzen und vor der Logik. — So sehr wir dies gut heißen müssen, wenn wir, wie wir im Vorstehenden thaten, die geschichtliche Stellung Hegels und die Forderungen, die sich aus dieser Stellung an das System ergeben, in Erwägung ziehen: so läßt sich nichts destoweniger ein Zweifel dagegen erheben, ob der Verf. dies auch im Sinne Hegels thue, und sogleich dieser Zweifel ist, wie wir sehen werden, für den Sinn des Hegelschen Systemes und der Hegelschen Methode charakteristisch. In der Encyklopädie, die ja doch eine vollständige Uebersicht über den Verlauf des Systemes geben soll, ist die Phänomenologie an den Beginn des Systemes nicht gestellt; ein Theil der letztern ist, als „Lehre vom Bewußtsein,“ der Philosophie des „subjektiven Geistes,“ ein anderer, sehr umgebildet, der Lehre vom „objektiven Geiste“ einverleibt, ein dritter macht ohne solche Umbildung die Lehre vom „absoluten Geiste“ aus. Auch manche andere Anzeigen deuten darauf hin, daß Hegel in späterer Zeit die Phänomenologie nicht mehr für geeignet hielt, das System zu eröffnen, daß er den eigentlichen Anfang in der Logik fand, zur Einleitung in das Ganze aber, zur Motivirung der Methode, die in der

Logik von vorn herein angewandt wird, äußerlich reflektirende, subjektiv vorbereitende Betrachtungen, dergleichen auch die in der Encyklopädie der Logik vorangeschickten sind, für hinreichend achtete. Die Phänomenologie, in dem Zusammenhange, den sie in dem ihr gewidmeten Werke einnahm, abgesehen also von der Bedeutung ihrer einzelnen Parthien, als Theile der Realphilosophie, scheint er selbst in späterer Zeit, vor Vollendung seines Systems mehr als den geschichtlichen Prozeß der Selbstentwicklung seiner Methode und seiner Philosophie in seinem Geiste, wie als die objektiv gültige wissenschaftliche Deduktion seines Standpunktes betrachtet zu haben. — Hr. Schaller hätte sich demnach in die üble Lage versetzt, eine Forderung an das System seines Meisters eingeräumt zu haben, welche der Meister selbst keineswegs einräumt, und als Erfüllung dieser Forderung auf eine Arbeit sich berufen zu haben, die in dem Systeme als solchem eine andere Stelle, als gerade diese, für sich in Anspruch nimmt. Es lohnt der Mühe, etwas genauer zuzusehen, was es mit diesem allerdings sonderbaren Falle für eine Bewandtniß hat.

Es ist keine Frage, und auch Hr. Schaller erkennt es (S. 68.) ausdrücklich an, daß das Unternehmen der Phänomenologie auf demselben Grundgedanken beruht, wie Kants Vernunftkritik, und daß Hegel mit ihm von dem gewaltsamen Postulate einer intellektuellen Anschauung auf den Ausgangspunkt aller neuern Philosophie, auf den „ehrlichen Weg Kants" zurückkehrt. Von dieser Seite betrachtet, erscheint jenes Unternehmen, wie gesagt, als die durch den Geist der gesammten neuern Philosophie geforderte Ergänzung des Identitätsystems nach rückwärts, als die unerlaßliche wissenschaftliche Rechtfertigung und Ableitung seines Standpunktes. Aber eine Frage, deren Beantwortung keineswegs in der Weise, wie es der Verf. thut, umgangen werden darf, ist, ob die Eigenthümlichkeit dieses Standpunktes eine wissenschaftliche Ableitung solcher Art, die wirklich diese doppelte Forderung erfüllt, einerseits von dem gemeinen Erkennen zu dem wissenschaftlichen eine Brücke zu

erbauen, und ersteres durch seine eigene inwohnende Nothwendigkeit zu letzterem herüberzuführen, andererseits selbst als Glied, und zwar als erstes, das Ganze eröffnendes Glied, in das System einzutreten möglich macht und zuläßt. Hier drängt sich das Bedenken auf, daß ja die Methode, die in jener philosophischen Vorwissenschaft, wenn sie selbst Glied des Systems sein soll, befolgt werden muß und in der Phänomenologie, auch nach Hrn. Schallers Aussage (S. 94.), wirklich befolgt wird, eine Bewegung nicht des erkennenden Subjekts als solchen, sondern der Sache sein soll, welche sich selbst in ihre Gegensätze auseinanderlegt und aus diesen in ihre Einheit zurücknimmt; daß dagegen jene Vorwissenschaft von dem Subjekt ihren Ausgang würde nehmen müssen, und erst am Schlusse das, was der Voraussetzung der Methode zufolge mit dem Subjekte Eins sein soll, erreichen könnte. Wollte man hier sagen, (was ungefähr mit dem, was Hr. Sch. scharfsinnig und eindringend ohne Zweifel S. 102 ff. über den Charakter der Phänomenologie bemerkt, zusammentreffen würde), daß die Bewegung des Subjektes in der Phänomenologie eine und dieselbe mit der Bewegung seines Objekts ist, indem nämlich von vorn herein das Objekt in dem Subjekte an sich schon gegenwärtig, und nur das Bewußtsein des Subjekts ein anderes ist, so daß es sich nur darum handelt, jene Einheit, durch gleichmäßige dialektische Umbildung des Objekts und des Subjekts auch für das Bewußtsein zu gewinnen: so wäre darauf zu erwidern, daß diese Einheit des Subjekts mit seinem Objekte, die concrete, durch die Natur des Geistes, die zugleich die Natur der Dinge ist, gegebene, zum Bewußtsein bringen, nichts anders heißt, als diese Natur selbst, die subjektive des Geistes und die objektive der Dinge zum wissenschaftlichen Bewußtsein bringen, also, — denn worin sonst, als eben hierin, könnte die Philosophie noch bestehen? — statt einer philosophischen Einleitungswissenschaft die Philosophie selbst in ihrer ganzen Breite entwickeln. Dieß nun ist in der That auch das Dilemma, an welchem Hegels Phänomenologie leidet, weßhalb

wir dieselbe für untauglich halten, als erste einleitende Disciplin zu dienen, und Hegeln Recht geben müssen, wenn er sie später in die Mitte und am Ende des Systemes verwiesen hat. Hegel vermag in der Phänomenologie keinen Schritt zu thun, ohne Kategorien, logische, naturphilosophische und psychologische — zu gebrauchen, die, um so, wie es der Zusammenhang mit sich bringt, verstanden zu werden, weiter über diesen Zusammenhang hinausreichende Explikationen entweder vorauszusetzen oder in Anspruch nehmen. Das Werk selbst aber ist zu einem solchen Umfang angewachsen, daß, wenn es nicht als vollständige Encyklopädie sämmtlicher philosophischen Geisteswissenschaften dienen kann, dies nur einer Lückenhaftigkeit seines Planes oder einer Einseitigkeit seines philosophischen Gesammtstandpunktes zuzuschreiben ist. Daß die schwierige Verständlichkeit des Buches nicht blos dem Aeußerlichen der Darstellung zur Last fällt, zeigt auch die, übrigens in manchen Beziehungen verdienstliche Paraphrase, die von den ersten Abschnitten desselben Gabler gegeben hat, welche, so sehr sie sich überall der Deutlichkeit befleißigt, dennoch diese für Anfänger in der Philosophie nur unvollkommen erreicht, insbesondere aber von Exkursen strotzt, die dem Anfänger entweder unverständlich bleiben oder seinen Blick zerstreuen und von dem Ziele, welches dort verfolgt wird, ablenken.

Unsere Meinung ist also allerdings diese, daß es für denjenigen philosophischen Standpunkt, den das Hegelsche System mit dem ältern Schellingschen gemein hat, keine wissenschaftliche Einleitung giebt; daß der Uebergang aus dem gemeinen Erkennen in diese Weise des philosophischen Erkennens überall ein gewaltsamer, ein salto mortale ist. Die Zweckmäßigkeit etwaniger subjektiver Vorbereitungen auch für diesen Standpunkt soll damit nicht bestritten werden, aber diese Vorbereitungen dürfen nicht selbst auf Wissenschaftlichkeit im strengern Sinne Anspruch machen; eine wissenschaftliche Vermittelung zwischen dem an und für sich Unwissenschaftlichen und der Wissenschaft als solcher ist ein für allemal unmöglich. Der wahre

Anfang der Methode, die auf der Voraussetzung der absoluten Einheit des Seins und des Erkennens beruht, liegt in der Sache, d. h. in dieser Einheit selbst, als einfachem, mit seinem Gegenstand unmittelbar identischem Gedanken, als reinem „Sein" gefaßt, nicht in dem von seinem Objekt unterschiedenen Subjekte; — der Anfang der Logik ist der Anfang der Philosophie. Auch kann man an jedem Anfänger die Erfahrung machen, daß ihm die ersten Sätze der Logik ungleich verständlicher sind, als die der Phänomenologie oder jeder andere im Hegelschen Sinne streng methodische Satz; eines einigermaßen gewaltsamen Entschlusses, sich diese Methodik gefallen zu lassen, bedarf es freilich überall. — Bei unserm Verf. aber betrachten wir das Zugeständniß jener Forderung eines von dem Subjekt zu machenden Anfangs, einer methodischen Selbsteinleitung der Philosophie durch sich selbst, als eine den über den Hegelschen Standpunkt hinausgehenden Forderungen gemachte Concession, und acceptiren es in diesem Sinne bestens. Allerdings nämlich wird nach unserer Ueberzeugung die Philosophie, um den Standpunkt Hegels methodisch zu überwinden, noch einmal „auf den ehrlichen Weg Kants" zurückkommen müssen. Aber dieses Zurückkommen selbst, wiefern es nicht ein bloßes Sich-herablassen zu den Bedürfnissen des Anfängers, sondern, wovon hier allein die Rede, ein Schritt zur Vervollkommnung der Methodik ist, beruht wesentlich auf dem Bewußtsein, daß die Methode als solche in dem Subjekte ihren Sitz hat, daß sie folglich auch für das Subjekt gerechtfertigt werden, in dem Subjekt auf dem Wege gesetzmäßiger Selbstentwickelung entstehen muß. Damit aber ist der Standpunkt des Identitätsystemes, welcher auch der Standpunkt der Hegel'schen Philosophie ist, verlassen.

Diesen Gegensatz der Standpunkte bringt nun der Verf. ausdrücklicher in der hierauf folgenden Kritik der Werke seiner Gegner zur Sprache. Er läßt sich zunächst ausführlicher auf die Erkenntnißlehre J. H. Fichte's ein, und faßt den Grundgedanken dieses Werkes insofern richtig auf, als er denselben

(S. 108.) in die Behauptung setzt, daß die Philosophie, als solche, nicht über das Bewußtsein hinaus komme; woraus jedoch mit Nichten die weitere Folgerung zu ziehen ist, die der Verf. daraus zu ziehen beliebt (S. 125.), daß auch das Bewußtsein nicht über sich selbst hinaus komme, daß also die Philosophie nicht blos dem Ausgangspunkte, sondern dem gesammten Standpunkte nach auf Kant zurückgesunken sei. Ref., der sich anderwärts (Heidelb. Jahrb. Nov. 1834.) umständlicher über das Fichte'sche Werk ausgesprochen hat, in dessen allgemeiner Tendenz und Grundgedanken er allerdings den richtigen Begriff einer philosophischen Einleitungswissenschaft erkennt, wenn er auch mit der Ausführung nicht durchgehends übereinstimmen kann, überhebt sich hier des weitern Eingehens; eben so in Bezug auf Braniß, dessen auch der Verf. in diesem Zusammenhange nur kurz gedenkt. Was Ref. über die hier verhandelten Punkte noch zu sagen hat, kann er an das knüpfen, was auf die ausführliche Kritik, die Hr. Schaller von S. 132. an über die eigenen philosophischen Unternehmungen des Ref. giebt, zu erwiedern ist.

Der wahre, wissenschaftliche Anfang der Philosophie ist, der Ueberzeugung des Ref. zufolge, jetzt noch nicht gefunden; Ref. hofft denselben in seiner zukünftigen Bearbeitung der „spekulativen Logik" aufzuzeigen und, so viel an ihm ist, zur Evidenz zu bringen; Andeutungen darüber, so wie über manche andere hieher gehörige Fragen, hat er bereits in der erwähnten Heidelberger Rec. gegeben, die er von Hrn. Schaller berücksichtigt zu sehen gewünscht hätte. — Die Forderung, die er an einen solchen Anfang stellt, ist im Allgemeinen diese: daß derselbe, indem er sich an ein Faktum hält, welches ganz innerhalb des gemeinen Bewußtseins liegt, doch zugleich von allen solchen Faktis dasjenige auszuwählen wisse, dessen ausdrücklich hervorgehobenes Bewußtsein durch sich selbst, und nicht durch eine von außen hinzugetragene Betrachtung, dieses Bewußtsein über sich hinaustreibt, und so den Keim zur philosophischen Erkenntniß enthält; daß er, mit andern Worten, das-

jenige in seiner Reinheit darstelle und ausspreche, was, versetzt und vermischt mit andern Gedanken und Vorstellungen, in jedem einzelnen Individuum den Antrieb zum Philosophiren, den Ausgang des Philosophirens ausmacht. Dies leistet der Hegelsche Anfang der Phänomenologie offenbar nicht; denn das sinnliche Bewußtsein als solches, welches dort solchen Anfang bildet, ist etwas von der Betrachtung der Wandelbarkeit seines Inhalts, des Umschlagens oder Etwas-Anders-Sagens seiner Vorstellungen und Aussprüche, worin dort das Moment der philosophischen Bewegung besteht, durchaus Verschiedenes und keineswegs Eines und Dasselbe. — Als eine weitere Forderung, die wir an jenen Anfang stellen, kann noch diese genannt werden, daß derselbe, d. h. daß nicht zwar sein Inhalt, wohl aber das ausdrückliche und reine Hervortreten dieses Inhaltes an dieser Stelle, als das Resultat des bisherigen geschichtlichen Entwicklungsganges der Philosophie, zunächst also als das Ergebniß desjenigen Standpunktes erscheine, der zu seinem Endergebnisse das „absolute Wissen" hat, umgesetzt in eine Thatsache des unmittelbaren natürlichen Bewußtseins, von nur potentialer, aber nicht, wie dort, aktualer Geltung. So viel, und nicht mehr, dürfen wir hier über die Forderungen jener Methodik, die sich aus der Gesammtentwickelung der neuern Philosophie ergiebt, an den Anfang des Systems sagen; wer den Sinn dieser Methodik verstanden hat, wird unsere Forderungen als berechtigt erkennen, wird uns zugestehen, daß, so lange sie nicht erfüllt sind, der wahre Anfang des philosophischen Systemes noch nicht gefunden ist.

Dieser Anfang der Philosophie überhaupt ist nun zugleich der Anfang derjenigen Disciplin, welche den subjektiven Standpunkt mit dem objektiven zu vermitteln, oder von jenem zu diesem hinüberzuführen die Bestimmung hat, der spekulativen Logik. Als solcher, wird jener Anfang das Problem des Erkennens in seiner einfachsten und ersten, dem natürlichen Bewußtsein sich darbietenden Gestalt enthalten; die Frage, was heißt Erkennen? wird durch ihn in ihrer Allgemeinheit

aufgeworfen werden, von da ab aber in der gedachten Wissenschaft eine Reihe von Lösungen durchgehen, deren jede sich als unzureichend erweist und dialektisch in eine andere übergeht, bis endlich am Schlusse der Logik die wahre Lösung in dem Begriffe der philosophischen Methode gefunden wird. Die Reihe der untergeordneten Lösungen bildet die Reihe der auch sonst bekannten logischen Begriffsbestimmungen: Begriff, Urtheil, Schluß, nebst deren weiteren Unterarten, eben so analytisches, synthetisches Erkennen u. s. w., welche alle so erst in einen ächt wissenschaftlichen, dialektischen Zusammenhang gebracht werden. Allerdings nämlich wird schon innerhalb der Logik selbst die ächte Methode angewandt; aber es geschieht dies noch ohne ausdrückliches Bewußtsein über sie. Das, was unbewußt schon innerhalb dieser Wissenschaft vorhanden ist, subjektiv als ihr eigenes wissenschaftliches Thun, objektiv als ihr Gegenstand, der durch niedere Entwicklungsstufen sich hindurchwindende Erkenntnißbegriff, — eben dies zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen, ist das Endziel dieser Wissenschaft, welche hiermit recht eigentlich zur philosophischen Methodenlehre wird.

Von dem, solchergestalt aus dem Begriffe des Erkennens nicht, wie in Hegels Phänomenologie, durch einen circulus in demonstrando (insofern nämlich, wie vorhin gezeigt, das Ende der Phänomenologie in Wahrheit das Ende des Systemes der Philosophie selbst ist), sondern durch immanente Selbstentwickelung dieses Begriffs abgeleiteten Begriffe der Methode fragt sich nun, wiefern er mit dem Hegelschen einer und derselbe, oder davon verschieden sein wird. Hr. Schaller, der zwar nicht die (noch nicht vorhandene) theoretische Ableitung jenes Begriffs, wohl aber die Methode selbst in der Anwendung, die Ref. davon macht, vor Augen hat, erklärt (S. 133) sie für eine von der Hegelschen verschiedene; er sucht diese Verschiedenheit erst an einzelnen, aus dem Anfange der Metaphysik des Ref. entlehnten Beispielen nachzuweisen, dann aber (S. 150. ff.) in einem allgemeinen Begriffe auszudrücken. Diese Ausführung

enthält manches Wahre, und es kommt nur darauf an, die Züge der Verschiedenheit, die der Verf., zum Theil scharfsinnig genug, angiebt, auf ihr letztes Prinzip zurückzuführen. — Zuvörderst liegt am Tage, wie der Begriff der Methode, in der Weise, selbst methodisch, aufgefunden, wie er unsern Andeutungen zufolge aufgefunden werden soll, die Methode nicht so unmittelbar, wie sie bei Hegel dafür gegeben wird, als eine Bewegung, die in der Sache, sondern allerdings zunächst als eine Bewegung, die im Erkennen vorgeht, wird erscheinen lassen. Eine Weise des Erkennens, die wahre, wissenschaftliche, — nicht eine Weise des Seins, wird in der Logik gesucht; nur sie wird daher am Schlusse der Logik eigentlich gefunden. Was in Bezug auf das Sein oder den Gegenstand dort zugleich mitgefunden ist, kann fürerst nur als Voraussetzung erscheinen, um das Erkennen in dieser Weise möglich zu machen, und eben diese Voraussetzung soll in den objektiven Theilen des Systemes durch selbstbewußte Anwendung der Methode ihre Ausführung erhalten, oder zur ausdrücklichen Einsicht gebracht werden. Nun ließe sich zwar in abstracto wohl als möglich denken, daß sowohl in der vorläufigen Ausführung der Logik, als in der wirklichen des Systemes, jene Voraussetzung sich als wirkliche Identität des Objekts mit dem Subjekte erweise, daß also der That nach dennoch jene Bewegung des Subjekts nach dem Objekte hin, welche in der Logik aufgesucht wird, zugleich eine Selbstbewegung des Objektes wäre. Aber eine gründliche Analyse des Erkenntnißbegriffs, wie solche in der Wissenschaft, die wir hier Logik nennen, gegeben werden soll, kann nicht umhin zu zeigen, daß dieser Begriff, in seiner Wahrheit gefaßt, mit Nichten eine Identität des Erkennens mit seinem Objekt als solchem, sondern nur eine Identität mit den Voraussetzungen des Objektes, mit den allgemeinen Bedingungen seines Daseins fordert. Wenn Hr. Schaller (S. 165) die Behauptung, daß das für das Denken Unerreichbare (das πλήρωμα, könnten wir sagen, zu jenen mit dem Denken identischen Voraussetzungen des objektiven Daseins) das wahrhaft Wirkliche sei, darum

„eine unbewiesene Voraussetzung" nennt, „weil wir nur die Methode als den wissenschaftlichen Beweis ansehen können, und aus dieser sich jene Behauptung nicht im Entferntesten ergeben hat:" so setzt er dabei eben schon jenen, selbst unerweislichen Begriff der Methode voraus, der auf der Voraussetzung absoluter Identität des Seins und des Denkens beruht. Die wahre Methode, diejenige, die nichts Anderes als der vollkommene über sich selbst verständigte Erkenntnißbegriff ist, führt nicht blos auf ein solches πλήρωμα, sondern sie beruht, so wie sie sich innerhalb der Logik ergiebt, von vorn herein auf der Voraussetzung desselben, so daß sie ohne solche Voraussetzung nicht einmal gedacht werden kann.

Hr. Schaller giebt den Unterschied der Methode, wie er aus den Schriften des Ref., (oder vielmehr nur aus der Metaphysik; den Gebrauch der Methode in den übrigen Schriften des Ref. damit zu vergleichen, hat ihm nicht beliebt,) sie abstrahirt hat, von der Hegelschen so an: nach Ref. sei die Methode nur synthetisch, indem nur die vorangehenden Begriffe in den nachfolgenden, nicht aber auch umgekehrt die nachfolgenden in den vorangehenden enthalten seien, bei Hegel aber sei sie synthetisch und analytisch zugleich, indem solches Enthaltensein dort ein gegenseitiges sei. So sei bei Hegel das Werden schon im Sein, nur nicht ausdrücklich gesetzt, enthalten, oder das Sein sei an sich schon das Werden; so sei ferner, (was für die Gesammtansicht des Systemes besonders wichtig) das Logische zwar die Form des Realen, aber doch nicht nur Form vielmehr an sich schon der Inhalt, der nachher als Natur und Geist ausdrücklich gesetzt werde u. s. w. Eben dieses An=sich=sein des Andern sei dort der Uebergang in das Andere; bei Ref. dagegen zeige sich der niedere Begriff nur schlechthin als mangelhaft, er enthalte durch diesen seinen Mangel eine Forderung an das denkende Subjekt und gehe durch Vermittelung dieses Subjekts in einen andern Begriff über, nicht, weil er an sich der andere ist, sondern vielmehr, weil er der andere nicht

ist (S. 150.). — Man sieht, wie dieser angebliche Unterschied der Methode darauf zurückkommt, daß Hegel an jeder einzelnen Stelle des Systemes die Seite der Identität des Erkennens mit seinen Gegenständen hervorhebt, zufolge deren das Erkennen nicht äußerlich von einem zu dem andern fortgeht, sondern, mit beiden identisch, in dem einen Gegenstande (an sich oder potential) schon den andern besitzt, so daß der Fortgang zu diesem andern eben so sehr als eine Verwandlung, eine Metensomatosis des ersten Gegenstandes in den zweiten sich darstellen läßt; während dagegen Ref., um die Mißverständnisse zu vermeiden, die an jene Ausdrucksweise, trotz ihrer relativen Wahrheit, so leicht sich knüpfen und bei Hegel wirklich sich geknüpft haben, das im Begriff Unterschiedene auch im Ausdruck deutlich auseinanderhält. Zwar kann hier die Hegelsche Ausdrucksweise bei ihrer Anwendung auf das Einzelne den Vorzug zu haben scheinen, daß sie zu einer strengern Continuität des Fortschritts nöthigt, in dem Nachfolgenden überall nur die Wahrheit des zunächst Vorangehenden, und nichts als diese, zu geben erlaubt, während die entgegengesetzte einem lückenhaftern, willkührlichern Verfahren den Eingang zu öffnen das Ansehn haben mag. Indeß würde hiervon eine gegründete Ausstellung gegen Ref. nur dann zu entnehmen sein, wenn sich ihm nachweisen ließe, entweder daß er wirklich in seinen systematischen Darstellungen sich eines Verfahrens dieser Art schuldig gemacht habe, oder aber, daß in dem Begriffe, den er von der Methode aufstellt, die Forderung jener Continuität, die bei Hegel das Moment der „Selbstbewegung des Begriffs" ausmacht, gar nicht, oder nur unmotivirter Weise, als hors d'oeuvre enthalten sei. Weder eines, noch das andere hat Hr. Sch. gethan, obgleich er, was das erste betrifft, wenigstens an einer Stelle (S. 148) einen dergleichen Verstoß bemerkt haben will, aber „ohne ihn weiter zu untersuchen," darüber hinwegeilt. Bei genauerer, oder mehr noch, bei unbefangenerer Untersuchung würde sich ergeben haben, daß, was den Sinn und die Berechtigung des Hegelschen Verfahrens ausmacht, in dem Begriffe, den Ref. von der Me-

thode hat, und in der Anwendung, die er davon macht, vollständig enthalten ist. Dies nämlich ist nichts anders, als die gegenseitige Abhängigkeit der vorangehenden Begriffe von den nachfolgenden, und der nachfolgenden von den vorangehenden in Betreff ihrer Denkbarkeit. Solche Nöthigung des Fortgangs im Denken ist allerdings etwas mehr, als nur die Forderung einer äußerlichen Ergänzung des Vorangehenden durch das Nachfolgende. Sie berechtigt in gewissem Sinne zu sagen, daß in dem Vorangehenden schon das Nachfolgende enthalten ist, weil nämlich das Vorhergehende gar nicht wirklich gedacht oder gesetzt sein könnte, wenn nicht stillschweigend, potentialiter, das Nachfolgende schon mit gedacht wäre. Eben dadurch wird zugleich die Forderung ununterbrochner Continuität oder Stufenfolge im methodischen Denken herbeigeführt; weil nämlich kein einzelner Begriff an seiner Stelle ohne die Totalität sämmtlicher vorangehender, die als Momente in ihm enthalten sind, wissenschaftlich gedacht zu werden vermag.

In so weit also wäre die Verschiedenheit der Methode zwischen Hegel und Ref. auf eine Verschiedenheit des Ausdrucks zurückgeführt, die Methode selbst aber ihrem Grund und Wesen nach, wie Ref. stets behauptet hat, eine und dieselbe. Wiefern nun aber dennoch Hr. Schaller und andere Schüler Hegels jener Ausdrucksweise Hegels noch eine weitere Bedeutung unterlegen, die bei Ref. abhanden gekommen sein soll: so kann diese offenbar nur in der Art und Weise bestehen, wie sich in ihr das eigenthümliche Prinzip des Identitätsystemes, nach der Wendung, die es in Hs. System erhalten hat, spiegelt. Das absolute Wissen, der im philosophischen System „sich selber denkende Gedanke" ist dieser Wendung zufolge die höchste Darstellung der Idee oder der mit sich selbst identischen geistigen Substanz, die in ihm, und nur in ihm, zum absoluten Bewußtsein ihrer selbst kommt, zum absoluten Subjekte wird. Es versteht sich demzufolge, daß die Bewegung dieses Gedankens, — dies aber ist eben die Methode, — nicht mehr und nicht weni-

ger, als die Selbstbewegung, als das Sein und Leben der Idee, der Substanz, diese in ihrer Wahrheit, d. h. als sich selbst denkendes und im Denken producirendes Subjekt gefaßt, sein wird. — Dies nun aber ist es eben, was Ref. und mit ihm alle diejenigen, die nicht, wie Hegel, auf der untersten Stufe der Schellingschen Philosophie stehen geblieben, sondern Schellingen auf die höhern Stufen nachgefolgt sind, bekämpfen. Ref. ist unter Diesen bis jetzt der einzige geblieben, der die dialektische Methode in jenem strengen Wortsinne auch auf das höhere System in seinem vollen Umfange für anwendbar erkennt, während alle Uebrigen, Schelling selbst eingeschlossen, ihr entweder gar keine, oder nur eine beschränkte Anwendbarkeit und Geltung zugestehen. Aber freilich wie Nichts von einer niedern Stufe der Philosophie **unmittelbar** in die höhere übertragen werden kann: so muß auch die Methode, sowohl in ihrem Prinzip und in ihrer Ableitung, als auch in ihrem Ausdrucke eine Umbildung erleiden. Namentlich in letzterer Beziehung die Bedeutung dieser Metamorphose zu deutlicherm Bewußtsein zu bringen, können Hrn. Schallers Erörterungen, wenn auch von gegnerischer Seite her, als ein schätzenswerther Beitrag dienen.

Was nun bei der dem Ref. eigenthümlichen Ansicht und dem dieser Ansicht entsprechenden Gebrauch der Methode der Verf. weiterhin besonders urgirt, ist derselbe Punkt, von welchem vorauszusehen war, daß er nach beiden Seiten hin, der antihegelschen nicht minder als der hegelschen, den hauptsächlichsten Anstoß geben würde. Es ist die Frage, wie die Methode über die Metaphysik, das Bereich des schlechthin Nothwendigen, nicht nichtsein und nicht anderssein Könnenden hinaus fortgesetzt werden soll. Hr. Schaller nicht minder, wie manche Glieder auch der entgegengesetzten Partei, hält solche Fortsetzung für unmöglich; darum nämlich, weil die Methode, — bei Hegel allerdings, — durchweg auf der Voraussetzung unbedingter Nothwendigkeit alles Seienden beruhe. Nichtsdestoweniger hat Ref. nicht blos die Möglichkeit solcher Fortsetzung be-

hauptet, sondern in ausführlichen Werken, die älter noch sind, als seine Metaphysik, solche Fortführung selbst werkthätig versucht; — diese Werke mit der Metaphysik zu vergleichen, um, wo möglich, aus beiden gemeinschaftlich einen mit sich selbst übereinstimmenden Begriff der Methode abzuziehen, wäre freilich mehr gewesen, als von dem guten Willen eines Gegners zu erwarten war. — So sei denn hier über den Sinn, in welchem wir die Methode allerdings durch das gesammte System der Philosophie hindurchzuführen gedenken, eine kurze und einfache Erklärung gegeben, welche man, wie wir hoffen, nach beiden Seiten hin, bis zur dereinstigen ausführlichern Begründung des Begriffs der Methode in der „spekulativen Logik," einstweilen ausreichend finden wird. — Daß die Methode eine unbedingte Nothwendigkeit dessen, was ihren Gegenstand und Inhalt ausmacht, voraussetze, ist eine unbegründete Meinung, die eben nur aus der besondern Eigenthümlichkeit des Hegelschen Systemes entstanden ist. In ihrer Wahrheit gefaßt, fordert sie nur eine relative Nothwendigkeit des Inhalts, eine von einer Voraussetzung, die zuvor als Thatsache, oder vielmehr nur als Forderung anerkannt sein muß, abhängende, oder sich aus dieser Forderung ergebende Nothwendigkeit. Die Voraussetzung aber, von der die Methode ausgeht, die Forderung, die sie zu befriedigen unternimmt, ist diese: daß es ein wirkliches Wissen, Erkennen gebe, und daß dieses Erkennen sich über die Gesammtheit alles Seienden erstrecke. Um diese Voraussetzung zu begründen, um die Forderung zu rechtfertigen und in ihr rechtes Licht zu stellen, bedarf es eben einer Ableitung der Methode auf subjektiv erkenntnißtheoretischem Gebiete, während, wenn die Methode mit der absoluten Nothwendigkeit des Seins als solchen zusammenfallen sollte, sie allerdings auch, wie bei Hegel, sogleich mit dem Sein beginnen könnte. Die Logik aber zeigt, nicht daß der Begriff des Seins, sondern daß der Begriff des Erkennens ein nichtiger, absurder, sich selbst widersprechender wäre, wenn ihm nicht eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge

entspräche, vermöge deren die Dinge eben in der idealen Einheit des Erkennens oder des Wissens sich zusammenfinden. Diese Beschaffenheit ist es, welche durch die Methode ausgemittelt werden soll, sie ergiebt sich als nothwendig, so wahr und so fern es ein Wissen, ein Erkennen, mit Einem Wort, so gewiß es eine Wahrheit giebt, und Wahrheit nicht der Unwahrheit gleich ist. Dadurch aber wird nicht ausgeschlossen, daß eben diese wissenschaftlich nothwendige Beschaffenheit der Dinge ganz oder theilweise auf Freiheit beruht, durch Freiheit hervorgerufen ist, und insofern allerdings auch ihr Nichtsein und ihr Anderssein denkbar bleibt. Ist ja doch auch das Erkennen selbst etwas, das an und für sich gar wohl sich als nicht seiend denken läßt, eine That der Freiheit, die zwar in ihrem Inhalte ein Moment der Nothwendigkeit in sich trägt, aber aufgehoben, so daß sie nicht selbst der Macht dieser Nothwendigkeit anheimfällt. — Geht man freilich weiter zurück, so findet sich, daß diese relative Nothwendigkeit andererseits ein Moment absoluter Nothwendigkeit, absoluten Nichtnichtsein- und Nichtandersseinkönnens voraussetzt. Dieses Moment ist Gegenstand der Metaphysik, auf welche Wissenschaft sonach die Methode zwar gleichfalls, aber keineswegs ausschließlich, sondern weder mehr noch weniger, als auf die realen Theile der Philosophie, deren Inhalt nur eine relative Nothwendigkeit in dem angegebenen Sinne zukommt, Anwendung leidet. Eben dieser Umstand, daß die Methode nicht auf das enge Gebiet der Metaphysik beschränkt ist, muß sich innerhalb des letztern dadurch ausdrücken, daß sie nicht vollständig, oder nicht unmittelbar mit dem Inhalte der Metaphysik zusammenfällt, daß, wie Ref. es früher ausgedrückt hat, die metaphysischen Kategorien nicht selbst als das Subjekt jener Denkbewegung erscheinen. Wo sie, wie bei Hegel allerdings, als solches Subjekt erscheinen: da vielmehr, wäre Grund zu fragen, wie auch außerhalb der „Logik," dort, wo jenes Subjekt der Denkbewegung nicht mehr bei sich selbst, sondern „außer sich" ist, noch dieselbe Bewegung statt finden könne; und wir bekennen, daß wir diese von Ref.

schon vorlängst (über den gegenwärt. Standpunkt der philos. Wissensch. S. 160. ff.) aufgeworfene Frage auch von Hr. Sch. nur sehr unzureichend beantwortet finden.

Es kommt nämlich hier, wie man sieht, der Punkt zur Sprache, den man recht eigentlich den faulen Fleck des Hegelschen Systemes nennen muß, in welchem Sinne ihn auch neuerlich Schelling und schon früher Ref. in der eben genannten Schrift zum Mittelpunkte ihrer Angriffe gemacht haben, — der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie. Daß dieser Uebergang bei Hegel ein dialektischer sei, wird uns Hr. Schaller, der diesen Gegenstand in einem ausführlichen ihm eigens gewidmeten Abschnitte (S. 170 ff.) verhandelt, so wenig überreden, wie seine Vorgänger uns dessen zu überreden vermocht haben; denn seine Rede ist an dieser Stelle Nichts als eine überflüssige Wiederholung des längst von Hegel, von Göschel u. A. Gesagten. Acceptiren wollen wir indeß das (S. 197. f.) gegebene Zugeständniß, daß dieser Uebergang „von allen in der Logik vorgekommenen verschieden sei," indem „die Idee als vollendete Totalität, als vollendete Realität für sich selbst, kein Anderes außer sich habe, in welches sie übergehen könnte," ja daß, genauer besehen „die Vorstellung des Uebergangs überhaupt abzuhalten, und der Uebergang nur für uns dialektisch nothwendig sei." Als ob eine Dialektik, die nur, „für uns" dies ist (das heißt für Diejenigen, die es in solchen Fällen „so genau nicht nehmen," sondern, wenn es darauf ankommt, daß Hegel Recht behalte, gern auch fünf grade sein lassen, so hart sie auch sonst Andere wegen solchen „nicht so genau Nehmens" anzulassen pflegen), als ob eine solche Dialektik in Hegels Sinne noch Dialektik wäre! — Was für eine Nothwendigkeit die „Idee" dazu treibe, nachdem sie es bereits in der Logik so herrlich weit gebracht, als „vollendete Totalität" alles weitern „Werdens," aller Selbstentwickelung überhoben zu sein, noch einmal in der „Aeußerlichkeit" sich zu versuchen, — wo sie es doch auch schwerlich weiter, als bis zur „vollendeten Totalität" wird bringen können, — oder wie es sich reime, daß die logischen Ka-

tegorien einerseits Formen, wenn auch nicht abstracte, sondern concrete Formen der Realität, und andererseits doch zugleich die „vollendete Realität" selbst vorstellen, daß Natur und Geist einerseits in den Kategorien bereits enthalten sein, andererseits dennoch der „absolute Geist" ein Mehres und Höheres, als die „logische Idee" sein soll; darüber erhalten wir bei unserm Verf., wie bei anderen seiner Glaubensgenossen, — zwar Worte in Menge, aber auch nur Worte. Das Nichteingehenwollen in dieses spekulative Mysterium ist es, was der Verf. seinen Gegnern besonders übel nimmt; er fällt hier, wo er mit Letzteren nicht im Einzelnen, sondern in Bausch und Bogen sich zu thun macht, (nach manchen Anzeigen kann es jedoch scheinen, als ob auch hier noch Ref. insbesondere gemeint sei), in alle Unarten seiner Sekte, von denen er sich sonst freier hält, recht tief hinein, und bedient sich jedes erlaubten und unerlaubten Mittels, um die Lehre dieser Gegner als recht „unspekulativ" darzustellen. Es ist Hrn. Sch. gar wohl bewußt, daß der Standpunkt seiner Gegner nicht dieser ist, welcher (S. 195.) „die Wahrheit und Wirklichkeit mit Händen greifen will, und welchem sogleich das Sichtbare und Fühlbare, in seiner starren Unhöflichkeit und Aufdringlichkeit für ein absolut Wirkliches gilt," daß er nicht (S. 215.) auf Krugs Synthetismus hinaus kommt oder (S. 164.) durch die Forderung eine „Schreibfeder" zu deduciren, die Philosophie ad absurdum zu führen meint. Dennoch müssen sich die Gegner dies und vieles Aehnliche in beliebten Hegelschen Phrasen von ihm zu Gemüthe führen lassen. Er verschmäht unter andern den abgenutzten Kunstgriff nicht, die Vorwürfe des Formalismus, des einseitigen Idealismus und des „Verflüchtigens in den abstrakten Gedanken" unter dem Vorwande zurückzugeben, daß ja die philosophischen Begriffe der Gegner zugestandener Weise nur Formen, nur Begriffe seien, die nicht an die Realität heranreichen (sollte heißen: die Realität nicht erschöpfen); eine Wortverdreherei, welche das deutlichste Geständniß enthält, wie sehr man von dem Inhalte jenes Tadels, dessen Namen man durch so

armselige Mittel von sich abzuwälzen trachtet, sich getroffen fühlt.

Was es übrigens mit dieser „unwirklichen und idealen Bedeutung" (S. 164) auch der realphilosophischen Begriffe jener Gegner, welche eine Immanenz der natürlichen und geistigen Wirklichkeit in der „vollendeten Totalität" der logischen Idee ein für allemal nicht zugeben wollen, mit dem „Vorsichhertreiben des Seins" (ebendas.) durch die nach dem Prinzip dieses gegnerischen Standpunktes umgebildete philosophische Methode der That und Wahrheit nach für eine Bewandtniß hat, wird sich aus dem bisher Gesagten von selbst ergeben haben. Es ist nämlich mit dem, was der Verf. so zu nennen beliebt, nichts Anderes, als einfach dies gemeint, daß die Wissenschaft der Philosophie als solche, wie sie durch die Methode zu Stande kommt, ein System von Begriffen ist, welches die absolute und immanente Basis der Wirklichkeit ausmacht, ohne aber die Wirklichkeit erschöpfen oder sich selbst an die Stelle der Wirklichkeit setzen, oder was in der Wirklichkeit mehr ist, als in ihm, für „schlechte Aeußerlichkeit" erklären zu wollen. Daß die Realität, welche der Realität der philosophischen Begriffe als solcher gegenüber für die höhere erklärt wird, nicht die gemein sinnliche ist, zeigt die Philosophie dadurch, daß sie von den Begriffen dieser Dinge, die freilich als Begriffe auch noch nicht die sinnlichen Dinge selbst sind, sondern nur das Dasein der Dinge setze oder bejahe, zu andern Begriffen, jene vorhergehenden, und also auch die in ihnen enthaltene Bejahung des Sinnlichen aufhebend, fortgeht. Bevor die Philosophie zum Begriffe ihrer selbst als des absoluten Geistes in der noch abstraktern Gestalt des Denkens und Wissens gelangt, hat sie bereits das ganze Bereich der Begriffe, die dasjenige umfassen, was man sonst wohl die gemeine Wirklichkeit nennt, durchlaufen. Diese gemeine Wirklichkeit ist daher in unserm Begriffe der Philosophie genau eben so dialektisch verneint und aufgehoben, wie in dem Hegelschen; und Hegels Philosophie hat in Bezug auf diesen wahren Idealismus oder Monismus

nicht das Mindeste vor der unsrigen voraus. Auch wird man unter den Gegnern, gegen die man hier in Bausch und Bogen mit spekulativ klingenden Tiraden zu Felde zieht, doch wenigstens Schellingen nicht den ungeheuren Abfall von sich selbst zutrauen wollen, jener „unhöflich sich aufdringenden" Wirklichkeit gewichen zu sein. Was aber die Jüngeren dieser Gegner betrifft, gegen die man sich im Angesicht des Publikums schon eher etwas erlauben darf, so beginnt das Publikum, dem man durch dergleichen Versicherungen imponiren will, nach gerade auch schon gewahr zu werden, daß sie an Fähigkeit, mit den Besondern und Einzelnen philosophisch umzuspringen, den orthodoxeren Herren Hegelianern eben nicht nachstehen. — Freilich machen diese Gegner sich zuletzt noch einer Todsünde schuldig, wodurch sie Alles, was in ihren übrigen Ansichten etwa erträglich aussieht, wieder verderben; nämlich dieser, auch von dem Begriffe des philosophischen Wissens aus, statt zu der logischen Idee zurück, zu weitern Bejahungen fortzugehen, deren Inhalt, obgleich er, eben im Bejahtwerden, ein gedachter, ein gewußter, zwar nicht durch unser Wissen von ihm, wohl aber dadurch, daß in ihm selbst das ideale Moment als Basis seines Seins enthalten ist, ein „verklärter" ist, sich doch nicht auf den Begriff des absoluten Wissens zurückführen läßt. Darum läuft ihre Philosophie (S. 167) „in einer Confession aus" und „das Höchste und Heiligste wird in die Zufälligkeit der subjektiven Empfindung verflüchtigt," — eine Konsequenz, die, obgleich schon vor unserm Verf. sehr namhafte Leute sie den Gegnern Hegels untergestellt haben, doch nicht im mindesten besser ist, als die allerschlechtesten, welche solche Gegner, denen vom Sinne des dialektischen Verfahrens nicht die leiseste Ahnung beizubringen war, sich je gegen Hegel erlaubt haben. Weil nämlich in jenem Höhern das Moment des Wissens dialektisch aufgehoben ist, so schließt man daraus, daß dasselbe auch verschwunden, und daß das Höhere ein dem Wissen verschlossenes oder unzugängliches sein müsse!! — Es ist übrigens nicht leicht zu sagen, wie Hegels Anhänger ihrerseits solche dialekti-

sche Aufhebung des Wissens in einem Höhern umgehen wollen, ohne doch in die von Hrn. Schaller (S. 294) perhorrescirte Konsequenz zu verfallen, daß nur in den absolut Wissenden, d. h. in Hegel und seinen Schülern Gott ein vollkommenes Bewußtsein seiner selbst genießt, und, falls diese durch einen unglücklichen Zufall aussterben sollten, auf eine niedere Stufe des Selbstbewußtseins zurückfallen würde. Dafern nicht etwa in dieser zugleich Einerleiheit und Nichteinerleiheit des göttlichen Selbstbewußtseins mit dem „absoluten Wissen der Philosophie" ein ähnliches spekulatives Mysterium verborgen liegt, wie dort in jenem seltsamen Uebergange, oder vielmehr nach unserm Verf., Nichtübergange von der Logik zur Natur, und es in dem Hegelschen Systeme mehr als irgendwo, gerade an den Stellen, wo das dialektische Denken aufhört, einer besondern esoterischen Weihe bedarf, um zum Verständnisse hindurchzudringen.

So beharrt denn Ref., durch die Einwendungen des Verfassers nicht irre gemacht, vielmehr aufs Neue darin bekräftigt, bei der Ueberzeugung, daß allerdings zwar die Zeit gekommen ist, die Philosophie durch methodische Behandlung im Sinne der strengsten Dialektik zum System zu erheben, daß aber der Standpunkt dieser Systematik ein anderer, als der des „absoluten Wissens" oder der „absoluten Identität des Seins und Denkens" sein wird. Die Bejahungen, welche die dialektische Methode aus der Verneinung der rein rationalen (metaphysischen), so wie auch der auf die Gestalt des rationalen Elementes (d. h. auf die Begriffsform) zurückgeführten Voraussetzungen gewinnt: diese Bejahungen haben, sowohl im Verlaufe der realphilosophischen Theile des Systemes, als auch am Schlusse des Ganzen, die Bedeutung des Setzens eines Solchen, was an und für sich mehr als der bloße Begriff ist, also allerdings, wenn man will, der Verweisung auf Empirie; und Ref. kann in diesem Sinne gar wohl in jene von dem Verf. so hart angegriffene Behauptung Fichte's einstimmen, daß nicht das spekulative Erkennen als solches die eigentliche Rea-

lität der Dinge erfaßt, sondern nur das spekulativ anschauende Erkennen. Dadurch wird jedoch nicht etwa alle Empirie ohne Unterschied für ein Höheres erklärt, als das philosophische Erkennen, sondern in der höchsten Empirie, der religiösen, ist alle andere Empirie eben so aufgehoben und verklärt enthalten, wie in der philosophischen Wissenschaft als solcher die Prinzipien dieser Empirie, d. h. die ihr zum Grunde liegenden Allgemeinbegriffe, als aufgehoben enthalten sind. — Dieser Uebergang der philosophischen Begriffe in die Bejahung eines solchen, das mehr als nur Begriff ist, bringt sich denn auch darin zur Erscheinung, daß alle Theile der Realphilosophie auch in Form einer philosophischen Empirie vorgetragen werden können, in welcher, ohne die Form der strengen Systematik, doch der wesentliche Inhalt der systematischen Disciplinen, und außer diesem noch ein Mehreres enthalten ist, ein Solches, was, obgleich nicht auf die streng methodische Form des Systemes zurückführbar, doch gleichfalls, um in seiner Wahrheit erfaßt zu werden, vom philosophischen Gedanken durchdrungen werden muß. In das System als solches nämlich können nur diejenigen Begriffe aufgenommen werden, denen, unter Voraussetzung einer thatsächlich vorhandenen Wissenschaft von dem Universum oder der Idee, eine diese Voraussetzung bedingende Nothwendigkeit zugeschrieben werden kann, also, außer den Begriffen der Logik und Metaphysik, nur die allgemeinsten Grundbegriffe der natürlichen und der geistigen Wirklichkeit. Die philosophische Empirie aber umfaßt die ganze Unendlichkeit des innerhalb dieser Umgränzung der spekulativen Nothwendigkeit frei sich Bewegenden; sie läßt daher eine unendliche Erweiterung und Vervollkommnung zu, während das System allerdings früher oder später einmal als fertig und abgeschlossen dastehen wird.

Nachschrift.

Wir haben in vorstehender Abhandlung so vielfach und ausdrücklich von einem höhern Standpunkte gesprochen, welchen die Philosophie nach Hegel, theils durch Schelling, theils durch andere, im Prinzip mit der neuern Philosophie Schellings zusammentreffende Bestrebungen gewonnen habe, daß zu erwarten ist, man werde von uns schließlich noch eine nakte und bestimmte Erklärung eben über das wissenschaftliche Prinzip dieses Standpunktes, und über seinen Unterschied von dem Prinzipe des Hegelschen Standpunktes im Ganzen und Großen begehren. Wir wollen versuchen, eine solche in so kurzen und bündigen Worten als möglich zu geben.

Das Prinzip des Hegelschen Systemes ist die Idee als absolute Einheit des Subjektiven mit dem Objektiven. In diesen Ausspruch werden alle Anhänger jenes Systems einstimmen, so verschieden auch übrigens ihre Denkweise zum Theil über die höchsten und wichtigsten Dinge sein mag. Nicht minder dürfen wir uns solcher Einstimmung versichert halten, wenn wir ausdrücklich in diese Einheit des Subjekts mit dem Objekte das Moment der Nothwendigkeit setzen, welches nach Hegel unbedingtes Attribut aller spekulativen Erkenntniß, so wie alles Seins, wiefern es spekulativ erkannt wird, ist. Dem blos subjektiven Denken, welches sich nicht in der Einheit mit seinem Objekt befindet, gehört nach jener Philosophie die Kategorie der Möglichkeit an. Wiefern dieses Subjekt das Dasein eines Objektes außer ihm anerkennt, so spricht es dieses Objekt als ein zwar wirkliches, aber nur wirkliches, d. h. als ein solches an, welches die (subjektive) Möglichkeit oder Denkbarkeit anderer Subjekte nicht ausschließt. Diese Wirklichkeit fällt daher zusammen mit der Zufälligkeit; sie ist nicht wahre Wirklichkeit. Die wahre Wirklichkeit dagegen ist eine und dieselbe mit der Nothwendigkeit. Sie ist nicht die Wirklichkeit des von dem denkenden Subjekt getrennten Objekts, sondern sie ist die mit sich selbst

identische Wirklichkeit des Subjekts, welches nicht die leere Möglichkeit, die bloße, nichtige Form eines Objektes überhaupt, sondern das seiende Objekt denkt, und des Objektes, welches sein Dasein nicht außerhalb des denkendes Subjektes, sondern in diesem Subjekte hat. Das Denken dieser Wirklichkeit ist eben darum, weil es das Auchandersseinkönnen, die Möglichkeit des Gegentheils ausschließt, das nothwendige, so wie das Sein, welches diesem Denken entspricht, als ein durch das Denken vermitteltes, nicht mehr das unmittelbare, zufällige, sondern gleichfalls ein nothwendiges ist.

So, wie gesagt, Hegel. Es bedarf keines großen Scharfsinns, um zu sehen, wie viel in diesen Sätzen, die, wie schon bemerkt, als ein in seiner Allgemeinheit ziemlich genügender Ausdruck für das Prinzip jener Philosophie gelten können, unklar und unbestimmt bleibt. Das Objekt soll insofern wahr sein, wiefern es sich aus dem nothwendigen Denken des Subjektes ergiebt. Wird hiermit behauptet, daß alles, was wir auch im gemeinen Leben Objekt, Gegenstand nennen, alle äußere, sinnliche Gegenständlichkeit, bis auf das Einzelste und Besonderste herab, an sich auch Wahrheit d. h. Nothwendigkeit hat, aber in ihrer Wahrheit, erst dann erkannt wird, wenn der Geist sich ihrer Nothwendigkeit bewußt wird? Daß Alles, was wir zufällig nennen, in Wahrheit ein Nothwendiges ist, nicht minder nothwendig, wie die allgemeinsten logischen und mathematischen Denkwahrheiten, und nur von uns nicht, vermöge der Endlichkeit unsers Geistes, wohl aber von Gott als nothwendig erkannt wird? — So ist Hegel in der That von Göschel verstanden worden, und die große Autorität, welche Göschels Schriften in der Schule Hegels gewonnen haben, macht wahrscheinlich, daß wirklich solcher unbedingte Determinismus dort weiter, als es nach den Aeußerungen anderer Jünger scheinen könnte, Wurzel gefaßt hat. — Aber was für eine Bedeutung hätte dann jene „Aeußerlichkeit," jenes „Außersichsein" des Räumlichen und Zeitlichen, gegenüber der logischen Idee? Offenbar wäre nach jener Ansicht die Idee überall auf gleiche Weise bei sich und

in sich, wie sie in dem Logischen es ist; das Logische wäre, wie Ref. anderwärts nachgewiesen hat, daß Göschel es dazu macht, nichts als eine von uns, dem endlichen Geiste, für unser Bedürfniß gemachte Abbreviatur für das große Ganze des Weltendaseins, für den Inbegriff alles Wirklichen, den als solchen nicht wir, sondern nur Gott zu fassen vermag. Ist aber dem so, wie steht es denn mit jener Behauptung des „absoluten Wissens," diesem großen Endergebnisse der Hegelschen Philosophie, welches durch sie der Philosophie als solcher vindicirt wird? Was für eine Bürgschaft haben wir denn noch, hat denn noch unsere Wissenschaft, wenn sie nicht alle Wahrheit zu erkennen vermag, daß sie überhaupt Wahrheit zu erkennen vermöge? — Göschel wird antworten: die göttliche Offenbarung. Gott ist nicht neidisch, er hat seinem Geschöpfe, so viel es zu fassen vermag, von seinem Wissen, von seiner Erkenntniß mitgetheilt. Die Zusammenfassung dieses Mitgetheilten in einfachen Gedankenbestimmungen ist die Logik; das Besondere und Einzelne, was wir außerdem noch zu erkennen vermögen, müssen wir von hier aus, nachdem wir uns solchergestalt „im Allgemeinen orientirt *)," erkennen. — So haben wir also doch auf alle Weise nur eine unvollkommene und stückweise Erkenntniß des Realen, und die Gesammtheit unsers Wissens „läuft auf eine Confession hinaus;" was unmöglich Hegels Absicht bei Entwerfung seines Systemes sein konnte.

Betrachten wir aber, wie dies unstreitig der eigentlichen Meinung Hegels weit gemäßer ist, zunächst nur das Logische als den für sich selbst genügenden Inbegriff der reinen Idee, der reinen Nothwendigkeit, und lassen wir das äußerliche Dasein im Raum und Zeit für das zunächst nur Zufällige, blos Erscheinende, aber nicht in Wahrheit Seiende gelten, welches durch die Macht der Idee eine Gestaltung (die eigene Gestalt der Idee) gewinnt, eine Gestalt, welche in dieser Zufälligkeit das Nothwendige ist: so bleiben in Bezug auf diese Nothwendigkeit, die reale, concrete, die eigentliche Nothwendigkeit des Wirk-

*) Göschel, Beweise für die Unsterblichkeit S. 84

lichen, wichtige und nicht zu umgehende Fragen unbeantwortet. Durch die Bestimmung der „Aeußerlichkeit gegen die Idee" wird in dem Räumlichen und Zeitlichen, wenn nicht das Eintreten jener Entwickelung zur Gestalt der Idee überhaupt, so doch jedenfalls das Wo und das Wann solcher Entwickelung im Ganzen sowohl, als auch im Einzelnen, als gleichgültig, als zufällig gesetzt. Es wird ferner als zufällig gesetzt „der unendliche Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Formen," in denen sich innerhalb der Natur und innerhalb des endlichen Geistes der Begriff, doch überall nur unvollkommen, — da sein vollkommenes Dasein nur der absolute Geist ist, — bethätigt; ja es wird, — in schneidendem Widerspruche gegen jene Göschelsche Ausdeutung, nach welcher sich sogar müßte philosophisch bestimmen lassen, „warum das h. Kreuz gerade auf Golgatha auf der bestimmten Stätte zu der bestimmten Zeit aus diesem und keinem andern Holze aufgerichtet worden ist *)," — für „das Abgeschmackteste" erklärt, „von dem Begriffe zu verlangen, er sollte dergleichen Zufälligkeiten begreifen." — Wo nun ist, fragen wir, wenn dies sich so verhält, — wo ist die Gränze zwischen dieser Zufälligkeit, die im Einzelnen, und der Nothwendigkeit, die im Ganzen des Universums obwalten soll? Was für eine Nothwendigkeit ist diese, die in allen ihren Momenten (denn kein Moment des realen Weltdaseins ist ohne ein Wo und ein Wann und ohne die andern Aeußerlichkeiten, die in die Kategorie der Zufälligkeit fallen,) dergestalt von der Zufälligkeit afficirt ist, daß sich schlechterdings nicht angeben läßt, was denn von ihr übrig bleibt, wenn Alles, was in den Bereich des Zufalls gehört, von ihr abgesondert werden sollte? — Oder, um dieselbe Frage näher noch mit den Worten auszudrücken, die gewöhnlich zur Bezeichnung des Prinzips jener Philosophie gebraucht werden: was wird aus jener Behauptung einer absoluten Identität des Subjekts mit seinem Objekte, wenn das Objekt, insofern es da ist in Raum und Zeit, in jedem Momente dieses seines Daseins Bestimmungen hat, die dem er-

*) a. a. O. S. 257.

kennenden Subjekte ein für allemal unzugänglich bleiben? Wenn umgekehrt das Subjekt in Bezug auf alle diese Bestimmungen eine unendliche Möglichkeit des Nichtseins und des Andersseins zu denken vermag? Was wird aus dem „Monismus des Gedankens," aus der jeden Dualismus ausschließenden Einheit der im dialektischen Prozesse der Weltentwicklung sich selbst setzenden Idee, wenn diese Entwicklung, wenn die Dialektik des mit dem Sein identischen Begriffs an jedem einzelnen Punkte von einem Zufälligen, welches außerhalb ihres Bereiches liegt, anhebt, und durch einen Zufall, über den sie keine Macht hat, unterbrochen werden kann? Ist solches Nebenhergehenlassen des Zufalls, der Aeußerlichkeit, neben der Idee, solche Abhängigkeit der Idee vom Zufalle in ihrer Erscheinung, in ihrer Offenbarung, nicht selbst der schroffste Dualismus? Ist es im geringsten anders oder besser, als wenn J. G. Fichte die Entwickelung seines „Ich" von einem unbekannten und unerkennbaren Anstoß abhängig machte, der dem Ich in einem Nicht-Ich gegeben sei?

Diese und ähnliche, durch das Prinzip der Hegelschen Philosophie ungelöst bleibende Fragen zu lösen, gleich im Prinzipe zu lösen, muß sich nothwendig eine Philosophie, die mit dem ausdrücklichen Bewußtsein von der relativen Berechtigung des Hegelschen Standpunkts über diesen Standpunkt hinauszugehen unternimmt, zu ihrer Aufgabe machen. Uns sei es jetzt vergönnt, zu zeigen, daß dieselben in den Prinzipien des Systemes der Freiheit wirklich schon gelöst sind; daß das System der Freiheit über die fehlerhaften Widersprüche, die in dem Prinzip des Hegelschen, diesem unbewußt, verborgen liegen, ein Bewußtsein hat, und eben durch dieses Bewußtsein sie überwindet. — Das entscheidende Moment dieser Ueberwindung, und also der Erhebung über Hegel, liegt sogleich darin, daß die „absolute Identität des Subjektiven mit dem Objektiven" und die in dieser Identität gesetzte unbedingte Denknothwendigkeit des Erkenntnißinhalts, die in dem Hegelschen Systeme Alles in Allem, die Wahrheit des Seins und des Erkennens selbst sein soll, als das, was sie *an sich* freilich auch dort schon ist, als

ein wesentliches, aber untergeordnetes Moment der Wahrheit, ausdrücklich erkannt und gesetzt wird. Es ist gezeigt worden, daß der That und Wahrheit nach bei Hegel solche Identität und Nothwendigkeit nur innerhalb der Logik stattfindet, daß sie außerhalb der Logik nur eine erkünstelte ist. Das System der Freiheit bringt diesen Unterschied der Sphären zum Bewußtsein. Auch in ihm giebt es eine Sphäre, wo absolute Denknothwendigkeit, Nichtnichtsein-, und Nichtandersseinkönnen, absolute Identität des Subjektiven und des Objektiven stattfindet. Diese Sphäre ist, um uns der Worte Schellings *) zu bedienen, „das absolute prius, das prius selbst der Gottheit, dessen Besitz das große Recht der Vernunft ist, ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen." Die Wissenschaft von diesem prius tritt im Systeme der Freiheit an die Stelle dessen, was bei Hegel die Logik ist; sie ist so zu sagen das in das System der Freiheit aufgenommene Identitätsystem. Aber sie erkennt sich selbst als ein blos formales oder negatives Wissen. Das Moment, worin Subjekt und Objekt schlechthin zusammenfallen, ist eben kein anderes, als die absolute, nicht nicht sein und nicht anderssein könnende Form des Seins sowohl, wie auch des Erkennens. Die Art und Weise der Erkenntniß dieser absoluten, apriorischen Form bildet innerhalb des Systemes der Freiheit eine weitere Frage, deren Beantwortung mit der Beantwortung der Fragen über die Beschaffenheit des positiven und realen Inhalts der Philosophie auf das Engste zusammenhängt.

In Bezug auf diesen Inhalt nun hat das System der Freiheit zuvörderst das klare und aufrichtige Bewußtsein, wie seine Erkenntniß durchaus nur den Charakter einer relativen Nothwendigkeit, wenn überhaupt einer Nothwendigkeit, tra-

---

*) Vorrede zu Cousin. S. XVIII.

gen kann. Auch im Hegelschen Systeme konnte dieses Bewußtsein, wie wir sahen, nicht ganz umgangen werden; aber statt sich dasselbe frei und offen einzugestehen, suchte jenes System den Inhalt dieses Bewußtseins, weil er mit dem Begriffe, den es zu seinem Prinzip gemacht hat, im Widerspruch stand, zu verkleistern und zu vertuschen, die Mittel, die man zu diesem Zwecke in Anwendung brachte, hatten zu ihrer nothwendigen Folge eine Spaltung unter den Bekennern des Systems selbst, eine solche, die, da man sich das Uebel nicht eingestehen will, sondern es im Finstern schleichen läßt, jenem Systeme zu weit größerem Nachtheil gereicht, als dem Systeme der Freiheit, welches sich selbst zur Zeit noch für kein vollendetes, sondern für ein werdendes giebt. Die offen eingestandene Differenz seiner dermaligen Bekenner über den Weg, den man, um das gemeinschaftlich anerkannte Prinzip zu wissenschaftlicher Durchführung zu bringen, einzuschlagen hat. — Der Ausdruck einer „absoluten Identität des Objektiven und des Subjektiven" wird, auf das Positive und Reale angewandt, zu einem ungeeigneten, weil hier nicht, wie bei dem rein rationalen prius allerdings, das Erkenntnißprinzip mit dem Prinzipe des Seins unmittelbar zusammenfällt, sondern beides unterschieden werden muß. Das Prinzip des Seins ist hier freie That und Handlung, durch welche das Auchnichtseinkönnende sich als seiend, das Auchandersseinkönnende als *so* seiend, wie es wirklich ist, setzt. Das Prinzip des Erkennens aber, zunächst allerdings nur des systematischen, wissenschaftlichen Erkennens, ist die in das freie Thun hinein sich fortsetzende Nothwendigkeit des prius der That, die Nothwendigkeit einer *bestimmten* Gestalt der schöpferischen That und dessen, was aus ihr entsteht.

Wir haben in unserer vorstehenden Abhandlung als die Grundvoraussetzung, von welcher das philosophische, auf die Realität und Wirklichkeit, nicht auf die blos rationale, apriorische Form gerichtete Erkennen ausgeht, diese ausgesprochen: daß es überhaupt ein Erkennen, ein die Allheit des Seienden umfassendes Erkennen giebt. Diese Voraussetzung ist, wie wir

hier sehen, nichts Anderes, als erstens die Voraussetzung einer freien That überhaupt, durch die eine Realität, eine Wirklichkeit entsteht, zweitens einer solchen That, durch welche diese Wirklichkeit zu einer erkennbaren wird. Die That als solche ist nicht das Erkennen; sie ist, wie gesagt, die Voraussetzung des Erkennens, also, als seiend, als Prinzip alles realen Seins, das prius des Erkennens. Umgekehrt kann die That als solche nur unter Voraussetzung eines ihr innewohnenden Erkennens gedacht werden; dieses Erkennen also ist seinerseits das prius der That. Doch ist es, als solches prius, kein wirkliches; es ist die, erst durch die freie That zur wirklichen Erkenntniß erhobene Form des nur im Erkennen realen und wirklichen Seins. Dieses wechselseitige Sichvoraussetzen und Sichfordern des realen Thuns und des Erkennens, diese Duplicität in der Einheit und Einheit in der Duplicität tritt im Systeme der Freiheit an die Stelle der absoluten Identität des Seins und des Erkennens. Es ist dies eben die Idee der Freiheit selbst, die lebendige, in lebendiger Gesetzlichkeit sich bewegende, während die Identität als solche, mag noch so sehr der Schein einer dialektischen Bewegung ihr angekünstelt sein, eine todte, starre Nothwendigkeit bleibt.

Aus der Art und Weise, wie wir hier das System der Freiheit nach der Seite seines Erkenntnißprinzips bezeichnet haben, geht hervor, daß dasselbe, weit entfert, wie es von seinen Gegnern beschuldigt wird, in eine subjektive Confession oder unwissenschaftliche Empirie auszulaufen, gleich von vorn herein von jener großen Anschauung durchdrungen ist, welche Hegel, zugleich freilich noch eine andere, keineswegs gut zu heißende Geltung für sie in Anspruch nehmend, das absolute Wissen nennt. Das absolute Wissen, als Aktualität und in dieser Aktualität zwar als die höchste aller Realitäten, als die letzte, alle andere Realität aufhebende Spitze der Wirklichkeit gedacht, ist das Endergebniß des Hegelschen Systems. Das absolute Wissen, als einfache Potenz, als Gedanke einer absoluten, allumfassenden Erkenntniß, als Forderung eines solchen

Erkennens, ist der Anfang, der Ausgangspunkt des Systemes der Freiheit, welches eben darum in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie unmittelbar auf das Hegelsche nachfolgt, weil es mit demselben Gedanken anhebt, mit dem jenes aufhörte. Die Wissenschaft der Philosophie nun ist nach dem Systeme der Freiheit eben so, wie nach allen frühern Systemen, die Realisation jenes Erkenntnißbegriffs in seiner Allgemeinheit, oder insofern die Erkenntniß des Seienden nicht eine unendlich vielfache und mannigfaltige, sondern die eine, untrennbare und einfache ist. Sie hat zu ihrem Prinzip nicht, wie andere Erkenntniß, die Erfahrung, sondern den Erkenntnißbegriff als solchen; nur dasjenige kann Gegenstand der Philosophie als Wissenschaft, des systematischen philosophischen Erkennens sein, von dem sich zeigen läßt, daß es ein wesentliches Moment des mit dem Sein als dessen allgemeine Grundlage, aber auch nur als solche, identischen Erkenntnißbegriffs bildet. — Die philosophische Methode ist nichts Anderes, als die Art und Weise, der Denkprozeß, wodurch jene nothwendigen Momente des Erkenntnißbegriffs aufgefunden werden. Sie selbst, die Methode, kann im Systeme der Freiheit nicht, wie in der Hegelschen Ausführung des Identitätsystems, als unmittelbar identisch mit dem objektiven Prozesse des Weltlebens, ohne Rechtfertigung, auf gut Glück aufgenommen, sondern sie muß in einer den objektiven Disciplinen der Philosophie vorangehenden philosophischen Betrachtung aus der inwohnenden Entwickelung des Erkenntnißbegriffs abgeleitet und erwiesen werden. Die Methode selbst übrigens Dialektik zu nennen und ihr wenigstens eine gewisse Beziehung oder Verwandtschaft zur Hegelschen Methode zuzugestehen, sind die meisten Bekenner des Systemes der Freiheit einig, wiewohl über ihre nähere Beschaffenheit allerdings noch keine vollkommene Uebereinstimmung unter ihnen herrscht. Wenn von mehren Seiten her der Ausdruck positive Dialektik für sie in Vorschlag gebracht worden ist, im Gegensatze zu der Hegelschen, welche man als negative Dialektik bezeichnet, so liegt diesem Vorschlage die

richtige Einsicht zum Grunde, wie durch die Hegelsche Dialektik der Gegenstand in der Erkenntniß aufgehoben oder aufgezehrt wird, während die Dialektik des Systems der Freiheit den Gegenstand eben dadurch setzt oder ponirt, daß sie umgekehrt die Erkenntniß in ihm aufhebt oder als sein Moment, und zwar wesentliches, unentbehrliches Moment, ihm einerleibt.

Es ist also ein wesentlich verschiedener Erkenntnißbegriff, derjenige, welcher das Prinzip des Systems der Freiheit, und jener, welcher das Prinzip des Hegelschen und des Identitätsystemes ausmacht. Der Hegelsche, ein dem System selbst ungerechtfertigt vorausgesetzter, fordert absolute Identität des Objekts mit dem Subjekte, sucht die Wahrheit nur in solcher Identität. Der Erkenntnißbegriff des Systemes der Freiheit dagegen, jener, der vor dem Systeme aus dem Bewußtsein, dem er angehört, abgeleitet und gerechtfertigt wird, beruht zwar auf der Voraussetzung eines Punktes, ja einer ganzen Begriffssphäre, in welcher Subjekt und Objekt wirklich zusammenfallen; er erkennt, daß ohne solche Voraussetzung, ohne die unablässige Gegenwart der Begriffsbestimmungen dieser Sphäre, d. h. der reinen Kategorien oder Denkbestimmungen, in allem geistigen Thun, Erkenntniß überhaupt unmöglich wäre; aber er setzt die Erkenntniß des Realen selbst nicht in das Wissen jenes Identischen. Der Hegelsche Erkenntnißbegriff kennt nur eine Erkenntniß des schlechthin Nothwendigen, denn nur in dem Nothwendigen sind Objekt und Subjekt wirklich Eins. Diese Erkenntniß aber ist die philosophische, die spekulative; von dem Aeußerlichen, dem Zufälligen giebt es keine wahre, sondern nur Scheinerkenntniß, Meinung und Vorstellung. Der Erkenntnißbegriff des Systemes der Freiheit dagegen kennt außer der philosophischen allerdings noch eine andere, nämlich die empirische Erkenntniß; die philosophische selbst aber ist ihm die Manifestation nicht jener unbedingten Nothwendigkeit, die in der Identität des Subjekts und Objekts besteht, als solcher, (wiewohl auch dieser,) sondern jener bedingten oder hypotheti-

schen Nothwendigkeit, welche in der Immanenz des subjektiven Prinzips in dem objektiven besteht.

Diese Immanenz selbst nun, die Immanenz nicht, wie nach Hegel, des Objekts im Subjekte, sondern umgekehrt des Subjekts, des subjektiven Prinzips im Objekte, ist es, was man recht eigentlich als den realen Begriff der Freiheit, und somit als das Realprinzip unsers Systemes bezeichnen kann. Der formale Begriff der Freiheit ist die Identität des Subjektiven mit dem Objektiven nach ihrem bestimmten Inhalte oder nach dem Endresultate der Wissenschaft, die von ihm handelt, gefaßt. Er ist somit auch dem Hegelschen Systeme nicht fremd, und wird von diesem mit Recht als einer und derselbe mit der absoluten Nothwendigkeit bezeichnet. Aber dieser formale, rein metaphysische Begriff enthält eben die doppelte Möglichkeit der Realisation entweder einer zufälligen, gesetzlosen Aeußerlichkeit, die jener Nothwendigkeit nur als einer fremden, zwingenden Macht anheimfällt, und von ihr in einem objektiv dialektischen Entwicklungsprozeß sich in ihre Gestalt hineinzufügen gezwungen wird, — oder aber dessen, was wir hier die reale Freiheit nannten, d. h. einer selbstbewußten, frei schaffenden Gottheit. Hegel ist, so können wir zu urtheilen nicht umhin, — in dem ersten Gliede dieser Alternative befangen geblieben, ohne Einsicht auch nur in die Möglichkeit des zweiten. Es darf daher nicht überraschen, wenn er die Namen der Freiheit, der Gottheit u. s. w., die ausschließlich dem Inhalte der entgegengesetzten Ansicht gebühren, für sich in Anspruch nimmt. Aber nur durch eine Inconsequenz, nur durch Begehung der härtesten Gewaltsamkeiten und Widersprüche, kann man, ohne das Prinzip jenes Standpunktes aufzugeben, den Schein einer realen Freiheit, einer Persönlichkeit Gottes und einer wirklichen Weltschöpfung erkünsteln.

Von dem Systeme der Freiheit dagegen erhellt, wie es sogleich in seinem Prinzip, neben der Forderung eines realen Erkenntniß- und realen Freiheitsbegriffs, auch die Forderung eines persönlichen überweltlichen Gottesbegriffs ent-

hält, obwohl die Art und Weise der Ausführung dieses Begriffs, eben so wie alle andern, der Ausführung des Systemes selbst vorbehalten bleiben muß. Weil nämlich dieses System keineswegs schon in seiner Metaphysik das zureichende Prinzip einer realen Erkenntniß, einer Erkenntniß des Objektiven (wiewohl allerdings die unumgängliche Bedingung solchen Prinzips) zu haben meint, dergleichen Hegel in seiner Logik allerdings zu haben vorgiebt: so wird, in sofern dieses System nichtsdestoweniger sich der Möglichkeit, ja der Wirklichkeit einer Erkenntniß, einer realen, inhaltvollen, von vorn herein bewußt ist, für solche Erkenntniß ein reales Prinzip erfordert, durch das ihre Möglichkeit sich erkläre, von dem ihre Wirklichkeit ausgehe. Solches Prinzip aber kann, wie sogleich erhellt, nur ein reales Wesen sein, in welchem das formale Seins- und Erkenntnißprinzip, das metaphysische dergestalt enthalten ist, daß es außer ihm weder Sein noch Geltung hat, also ein Wesen, welchem reale Totalität, reale Absolutheit zukommt. Vermöge der Immanenz des formalen Prinzips in ihm hat dieses Wesen nothwendiger Weise die Gestalt des Selbstbewußtseins, der freien Persönlichkeit; vermöge seiner Absolutheit ist es als Grund alles andern Daseins, also als Weltschöpfer zu denken. Wirkliche Erkenntniß und Wissenschaft im menschlichen Geiste aber bleibt undenkbar ohne den Begriff einer Mittheilung von Oben, einer Entäußerung, einer Menschwerdung des göttlichen Geistes, deren allgemeiner Begriff oder Forderung sonach gleichfalls schon in den ersten Prinzipien des Systemes der Freiheit enthalten ist.

Ueber

das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik;

als Anhang

zur vorhergehenden Abhandlung,

vom

Herausgeber.

Im Wesentlichen dem voranstehenden Urtheile über das Buch des Herrn Schaller mich anschließend, und willig die guten Hoffnungen theilend, welche mein Freund von der wissenschaftlichen Zukunft des Verfassers erregt, kann ich doch nicht ganz seiner Meinung sein, daß, nach den vorliegenden Proben von Herrn Schallers bis jetzt erlangten philosophischer Bildung, sofort schon eine friedliche Ausgleichung zwischen ihm und uns sich ergeben werde. Nur wie weit man durch entgegenkommendes Bedürfniß oder selbstständig erworbene Vorbereitung Interesse und innere Verwandtschaft gewonnen zu einer fremden Denkweise, vermag man sie sich zum Eigenthume zu machen, sie zu verstehen, darum auch zu beurtheilen. Alles Andere, bekenne man sich übrigens zum Anhänger oder Gegner derselben, läßt sie, wie ein Fremdes, Undurchdrungenes, uns gegenüberstehen. Wenn es sich nun insbesondere, wie im gegenwärtigen Falle, nicht um ein Mehr oder Minder im Zugeständnisse einzelner Sätze, noch weniger um gänzliche Einstimmigkeit in Allem und Jedem handelt, dergleichen die Repräsentanten der neuen Weltansicht selbst nicht für nöthig erachten, um sich doch über das Wesentliche einverstanden zu wissen; — wenn in der That vorerst, wie Weiße so eindringlich gezeigt hat, von dem

Anerkennen oder Nichtanerkennen eines völlig neuen, über den Gesammtstandpunkt der Hegelschen Philosophie hinausliegenden Erkenntnißprinzipes die Rede ist; so fragt sich vor allen Dingen, ob unser Beurtheiler den Begriff jener gottoffenbarenden Empirie auch nur im Allgemeinsten, und wie zur Probe, sich angeeignet habe, welcher als das Ziel unserer beiderseitigen Erkenntnißlehre und metaphysischen Theorie zu Grunde liegt.

Kann nur bei der bequemen Trivialität und fast unglaublichen Beschränktheit, mit welcher sich unser Verfasser in gelegentlichen Einwänden und Bemerkungen darüber ergeht, kaum ein Zweifel darüber sein, wie er unsere Meinung über jenen Hauptpunkt sich ausgedeutet hat; so ist auch der Grund vollkommen ersichtlich, warum er es nicht der Mühe werth finden konnte, in den vorbereitenden Disciplinen einen tiefer liegenden Sinn zu vermuthen und aufsuchen zu wollen. Da das Ziel Nichts ist, wie sollte der dahin führende Weg mehr bedeuten! Wirklich haben die sogenannten „Mißverständnisse,“ welche jetzt fast jeder Philosoph Jeglichem an den Kopf wirft, und die der gegenwärtigen spekulativen Controverse den widerlichsten Ausdruck pedantischer Schulmeisterlichkeit geben, in jener oberflächlichen Desorientirung ihren Grund: weder in die eigene Ansicht des Gegners, noch in die Bedeutung seiner Einwendungen mag man gründlich und mit einiger Selbstenthaltung auch nur vorläufig eingehen. Daher das widerliche Gemisch jener halblügenden Relationen von fremden Lehren und Behauptungen, dem man fast überall begegnet, wo kaum sogar eine gründliche Entgegnung möglich ist, weil man allzuvieler Worte bedürfte, um dies Gewirr undurchbildeter und embryonenhafter Vorstellungen nur vor sich selbst klar zu machen, oder das Wahre vom Falschen und Angedichteten darin zu unterscheiden.

So begreift auch Herr Schaller gar nicht, weder was wir noch suchen möchten über Hegel, den Allumfassenden, hinaus, noch was wir etwa gefunden haben könnten. Da er nun dennoch nicht umhin kann, von unsern Worten und Begriffen Notiz zu nehmen, und sie sich nach seiner Grundvoraussetzung

zurechtzulegen: so bleibt ihm Nichts übrig als der unvermeidliche Schein eines Wiederzurückgesunkenseins hinter Hegel, ohne daß wir deßhalb, jenen Maaßstab einmal vorausgesetzt, ihn eigentlich anzuklagen oder des bösen Willens zu beschuldigen hätten. Vielmehr müssen wir bekennen, daß er sich über die seichten und unreifen Ansichten, welche uns seine abgestumpfte Auffassung aufbürdet, nur mit unserer durchgängigen Billigung erklärt hat, während uns selbst jedoch solche Umdeutung, wie eine neckende Parodie desjenigen, was uns das Höchste gilt, mit innerstem Widerwillen erfüllen muß.

Hieraus ergiebt sich unser vorläufiges Gutachten über sein Buch und seinen gegenwärtigen Standpunkt schon von selbst, welches, erwägt man die folgenden Nachweisungen, nur gerecht und unbefangen erscheinen wird. — Er findet sich äusserlich vorerst noch hermetisch beschlossen und eingefriedigt in Hegelscher Lehre: diese hat er durchaus verstanden und sich zum Eigenthume gemacht; in ihr bewegt er sich mit Kraft, Geschick und geistiger Freiheit. Manche Bedenklichkeiten gegen dieselbe verbirgt er sich selbst nicht mehr; aber froh, wie es scheint, des noch neuen und mühsam errungenen Erwerbnisses, verhehlt er sich wenigstens das Gewicht derselben für die Wahrheit des Systemes im Ganzen, oder er hofft durch Modifikationen oder Erweiterungen des Hegelschen Prinzipes selbst, — die aber bei den eigentlich entscheidenden Punkten zu bloßen Ausflüchten herabsinken, — sie vor sich und Andern zu verdecken. Hierin nun liegt Nichts, was an sich selbst mit den Anforderungen der Gründlichkeit, wie mit dem Fortgange einer achtungswerthen Ausbildung unverträglich wäre, indem es keinem Philosophirenden zu verdenken ist, wenn er den einmal errungenen Standpunkt nicht eher aufgiebt, als bis die völlige Unmöglichkeit, ihn zu halten, subjektiv ihm klar geworden ist. — Wie tief demungeachtet, trotz aller ausdrücklichen Erklärungen, der Zweifel, welcher durch die „Gegner" geweckt ist, selbst schon in Herrn Schaller sich eingenistet habe, bricht gerade an der Vertheidigung unwillkührlich, aber desto wirksamer hervor. Während

er mit Klarheit, Energie und vollkommner Beherrschung seines Gegenstandes alle die Fragen beleuchtet und jeden Urtheilsfähigen in dieser Hinsicht erfreuen und befriedigen wird, deren zugestandener Weise der Hegelsche Standpunkt mächtig ist; steht in auffallendem Kontraste damit der kleinlaute Ton, das scheue Ausweichen, wenn er die eigentlich verfänglichen, mit der Frage nach dem Pantheistischen jenes Standpunkts zusammenhängenden Punkte, über die Persönlichkeit Gottes, über das Verhältniß des menschlichen Bewußtseins zum göttlichen, über den Begriff der Freiheit u. s. w. bespricht. Hier beruft er sich plötzlich auf die innern Schwierigkeiten der Sache, auf das Zweideutige der Ausdrücke; ja als letztes Argument soll dienen, daß es die Gegner eben auch nicht weiter gebracht hätten. Woraus, verhalte sich dies, wie es wolle, nur folgen würde, daß die Kritik der Gegner zwar gerecht, ihre eigenen Ergänzungsversuche jedoch unzureichend seien, was für die von ihm vertheidigte Sache selbst nicht das Mindeste ändert. Und so dürfte, bei der unsichern, desultorischen, in vielfache Widersprüche und Incongruenzen sich verwickelnden Fassung des ganzen letzten Abschnittes, bei der selbst äusserlich darin so sehr herabgestimmten Zuversicht, auch der unbefangenste Leser sich des Verdachts kaum erwehren, wie sogar unser Verfasser bereits inficirt sei von den Bedenken, die [illegible] jetzigen Gegner schon verlängst nöthigten, über Hegel hinauszugehen; wie auch in ihm derselbe Prozeß schon beginne, der gewiß nicht darin enden wird, weil er bei Keinem noch so geendet, in völliges Einverständniß mit den Resultaten der Hegelschen Philosophie zurückzukehren; wie überhaupt in jedem Betracht und für jede der dort verhandelten Fragen seine Sache noch weit von ihrem Ende sei! Und so können wir ihn, wie so manche andere tüchtige Köpfe, welche neuerdings, mit bedeutendem Vorsprunge gegen die älteren Schüler und mit größerer Beherrschung und Freiheit über ihren Gegenstand, aus der Hegelschen Lehre hervorgetreten sind, dem schon errungenen Fortschritte der Zeit und ihrer eigenen Entwicklung überlassen, fest überzeugt, daß ihr Ausgangspunkt

nicht auch schon ihr Ziel sein werde. Dann möchte ihm aber mit den eigenen neuen Ansätzen und Bedürfnissen auch ein frisches Auge für die Ansichten seiner Gegner aufgehen, und **dann** soll er selbst entscheiden, ob wir, trotz seiner Kokketterie mit Gründlichkeit und den zahlreichen Stellenanführungen, welche nicht selten noch das Gepräge eines unverarbeiteten Collektaneenwustes an sich tragen *), seine Kritik der dort angezogenen Lehren in Betreff der eigentlich entscheidenden Punkte für etwas Anderes halten konnten, als für einen unzureichenden Versuch in Kritik, wie Vertheidigung, für ein Probe- und Jugendwerk, achtungswerth und hoffnungerregend nach dem darin bewährten gründlichen Streben, nach der allgemeinen Tüchtigkeit der Gesinnung, aber nicht geeignet, die Zweifel der Gegner zu entkräften, und noch weniger vermögend, die großen Fragen, welche jetzt die Spekulation bewegen, ihrer Lösung näher zu führen. Und wie empfindlich vorerst vielleicht dies Urtheil den Verfasser berühren möge; wir bitten ihn, den nachfolgenden wissenschaftlichen Erörterungen unbefangene Aufmerksamkeit zu schenken, und appelliren dann getrost an sein eigenes künftiges Urtheil, ob er seine Charakteristik unserer Lehren noch treffend finde, oder selbst alle Bedenklichkeiten über das Hegelsche System durch seine Schrift für erledigt halte.

Läge daher im innern, objektiven Gewicht der Schrift kein Grund, sich vor ihr zu verwahren; so bitte ich überhaupt den Zweck gegenwärtiger Arbeit nicht in einer etwa beabsichtigten

---

*) Z. B. S. 124., wo ganz heterogene Dinge in den Anführungen gehäuft werden, um den Schein des Widerspruches hervorzubringen. Auch hier, wie sich versteht, beschuldigen wir den Verfasser nicht absichtlicher Entstellung. Aber die oben geschilderte Fahrlässigkeit der Auffassung läßt ihn nicht dazu kommen, mit wirklicher Unbefangenheit und klar unterscheidendem Blicke in den Sinn des Andern einzugehen, sondern überall schielt er in eingefleischter Anhängerweise nach dem Bilde zurück, das er sich aus dem einmal angenommenen Systeme von seinen Gegnern selbstbeliebig entworfen hat.

Antikritik, gegen Wen immer gerichtet, suchen zu wollen. Meines Erachtens sind in der Philosophie jetzt weit dringendere und förderlichere Fragen an der Tagesordnung, als um sich immer noch im alten Gleise eines apologisirenden Dollmetschens oder orthodoxen Verballhornens Hegelscher Lehren einerseits, anderntheils eines kritischen Herausstellens wesentlich schon erledigter Punkte umherzubewegen, wenn man in beiderlei Hinsicht nichts wesentlich Neues und den Gesammtfortgang der Philosophie Aufhellendes daran zu knüpfen weiß. Wenn die Ansicht, welche wir vertreten, wirklich nur weiter ausgebildet, und in wissenschaftlicher Strenge dargestellt wird; — (und sie scheint eines höhern Grades von Faßlichkeit fähig, als irgend eine der vorhergehenden Philosophieen, weil, was mehr oder minder der völligen Evidenz der bisherigen Systeme Abbruch thun mußte, das Abstrakte ihres Prinzips, die Allgemeinheit der durchwaltenden Grundbestimmung, welche man auch im Concretesten oft nicht ohne Gewaltsamkeit festzuhalten und darin wiederzufinden genöthigt werden sollte, hier über sich hinausgebracht und in ein vollkommen verständliches Erklärungsprinzip übergegangen ist;) — so wird sie auch ohne ausdrückliche Polemik ihre volle Kraft üben. Wir sollen den Sieg nur dem innern Gewichte der Sache verdanken, die, indem sie immer durchbildeter hervortritt, sich auch dadurch zu bewähren hat, daß sie indirekt die vorhergehenden Standpunkte richtet.

Zudem, wenn von einer fernern Bekämpfung der Hegelschen Schule die Rede sein sollte, so wüßten wir kaum, Wer darunter zu befassen, oder Wer davon auszuschließen, überhaupt, an welchen untrüglichen Zeichen sie selbst noch zu entdecken wäre. Läßt es sich läugnen oder verkennen, daß in dem Schülerkreise, ganz abgesehen von den gehässigen Persönlichkeiten und Verläugnungen, welche dabei gelegentlich an den Tag kommen, der Zwiespalt, die Vereinzelung, die Oberhauptlosigkeit immer größer wird, daß Jeder die eigenen Wege geht? Es existirt gar keine S ch u l e mehr, wenn man darunter, wie erforderlich ist, klares Einverständniß über die Methode und die systematische

Fassung eines gemeinsam angenommenen Systemes, so wie Uebereinstimmung in den an sich unzweifelhaften und eben so unzweideutig ausgesprochenen Hauptresultaten desselben versteht, wie diese Merkmale z. B. in vollem Sinne von der Kantischen Schule gegolten haben, während von der Hegelschen jetzo fast das gerade Gegentheil gelten müßte. Zwar machten bald nach dem Tode ihres Meisters die Schüler einige Zeitlang Miene, wirklich die Rolle eines neuen Kantianismus in der Wissenschaft übernehmen zu wollen; doch sind diese Ansprüche längst beseitigt vor den höhern wissenschaftlichen Interessen und Anforderungen, die jetzt in der Philosophie hervorgetreten sind, und die selbst jene genöthigt haben, aus ihrer bisherigen Beschränkung herauszugehen, und aus eigenen Mitteln Rede zu stehen über die eigentlich lebenbringenden und grundentscheiden Probleme der Spekulation; wo sogleich der innere Zwiespalt über Hegels wahre Meinung und das wirklich von ihm Geleistete, wie die eigene Unfähigkeit, aus sich die Philosophie fortzusetzen oder ihres neuen Prinzips w i s s e n s c h a f t l i c h mächtig zu bleiben, so deutlich zu Tage gekommen sind, und selbst in der hier besprochenen Schrift ihr Zeugniß niedergelegt haben, daß über das Faktum selbst kein Zweifel übrig bleiben kann. Und so wäre jetzt fürwahr schwer anzugeben, was denn noch eigentlich diejenigen, welche sich die Seinigen, die Treugebliebenen nennen, charakteristisch vereinigte oder deutlich abschiede von uns Andern, die wir der Bildung durch das Hegelsche System doch auch nicht unzugänglich geblieben? Ob die Methode, auf deren specifischen Alleinbesitz sie selbst wohl keinen Anspruch mehr machen werden; oder ihr Einverstandensein über den Gesammtzusammenhang und die Bedeutung der philosophischen Systematik, worüber sich vielmehr Ungewißheit in Betreff der wichtigsten Fragen, und im Einzelnen die wesentlichsten Widersprüche finden. Ob z. B. mit der Phänomenologie der Einschritt in das System zu machen sei, oder ob die Logik der wahre Anfang bleibe; wo, durch ihre Gegner gedrängt, jetzt die Meisten zur ersten Entscheidung sich zu neigen scheinen, um

ihnen eine sonst fehlende Erkenntnißlehre entgegenhalten zu können, — im direkten Widerstreit gegen die letzte Gestalt, die Hegel selbst seinem Systeme in der encyklopädischen Darstellung gegeben, und im Widerspruche mit andern eben so ausdrücklichen frühern Erklärungen seiner Schule.

Ebenso über das innere Verhältniß der Logik zu den concreten Theilen der Philosophie, in Bezug auf die Hauptfrage, welche erst den Charakter der Lehre entscheiden kann: ob der Schluß derselben im absoluten Geiste, als der in ihrer Unendlichkeit sich wissenden Vernunft, eine wahrhaft dialektische Erhebung enthalte über das Ende der Logik in der absoluten Idee, oder ob diese lediglich ihre Bewährung und Bestätigung darin erreiche, indem sie alles Concrete bewältigt und in die Einfachheit des in ihm sich denkenden allgemeinen Geistes zurückgenommen hat, „welche Form der Wahrheit" (nach Hegels deßfallsigen Worten) der Gipfel des absoluten Geistes, „die Philosophie ist," die, im Systeme sich vollendend, „am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. h. nur auf ihr Wissen zurücksieht." (Encykl. §. 571. 573.); wo nach dieser Darstellung (vgl. ebendaselbst §. 377. mit §. 373. und dem Schlusse der Logik von §. 146. an) über Hegels eigene Meinung kein Zweifel bleiben kann; ungeachtet im Widerspruche damit auch Herr Schaller (S. 297 ff.) mit redlichem Bestreben sich vergeblich abmüht, etwas dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, wie wir ihn behaupten, Analoges jenem sonst so unzweideutigen Hegelschen Gedankengange einzufügen, oder solche Deutung wenigstens dem Geiste seiner Methode (als welche die der Freiheit sei, S. 306.) schlechthin angemessen zu finden. Dennoch muß er eingestehen, und spricht es mit anerkennenswerther Wahrheitsliebe selber aus, daß damit immer nur bis zu dem sonst schon hinreichend von uns beleuchteten Begriffe „der concreten Idealität und übergreifenden Subjektivität" (S. 313.) zu gelangen sei, bei deren unaufgehellter und unbestimmt bleibender Bezeichnung er auch seinerseits stehen bleibt, während, wenn man hier nicht das Denken plötzlich abbrechen und sich in nebu-

listische Vorstellungen versenken will, sondern jene „übergreifende Subjektivität" nach den Kategorieen des Systems wirklich zu denken und so in der That begreifen zu müssen erachtet, nichts Anderes und Höheres darin erreicht ist, als, wie es schon sein eigener Ausdruck besagt, „die concrete Idealität" des endlich-unendlichen Selbstbewußtseins, der Prozeß der absoluten, im Concreten unendlich sich wissenden logischen Idee, mit Nichten aber ein uranfängliches Wissen Gottes von sich selbst.

Bemerkenswerth ist übrigens, aus welchem Grunde Herr Schaller den letztern Begriff, die Kategorie der — nicht menschlichen, sondern absoluten Subjektivität, da, wo er sie bei seinen Gegnern findet, sich selbst verkümmert; es ist derselbe Grund, warum er auch das Eigenthümliche ihrer Erkenntnißtheorie verwirft, und an ihrer Lehre von der den dialektischen Begriff ergänzenden, den spekulativen Gehalt erst in sich vervollständigenden Empirie so großes Aergerniß genommen; kurz derselbige, welcher seiner ganzen mißverstehenden Polemik von Anfang bis zu Ende zum Prinzipe dient. Es wird zur Aufhellung des wahren gegenseitigen Verhältnisses förderlich sein, dies kürzlich hier zu erörtern.

Wir hatten in einer durchgreifenden erkenntnißtheoretischen und ontologischen Entwicklung nachgewiesen, daß und in welchem Sinne zwar einerseits ein völlig adäquates Erkennen Gottes in seinem ewigen Ansich, in seinem allgemeinen Wesen, wie nicht minder des allgemeinen Wesens der Dinge behauptet werden müsse, d. h. wie beide nach ihrer ontologischen Formbestimmung durchaus erschöpfend und vollständig gedacht zu werden vermögen; daß andererseits damit jedoch ihr concretes (inneres) Wesen, ihr substantielles Ansich nicht erkannt, daß vielmehr, in Hinsicht auf Gott, wie auf die Substanz der Weltwesen, ein jenem adäquaten Erkennen der ewigen Form derselben durchaus jenseitiger, ebenso sehr jedoch durch diese dialektisch gefordeter, wie durch die Existenz einer ewigen Form solcher Art in der eigenen Existenz verbürgter, un-

endlicher Gehalt aufzusuchen sei. Für einen solchen ergab sich uns ein Erkennen anderer, nicht bloß dialektischer Art in dem Sinne, daß das erkennende Subjekt und erkannte Objekt hier durchaus nicht mehr, wie dort in der reinen, immanenten Begriffsentwicklung, das Identische, völlig in einander Aufgehende und sich Durchdringende bleiben, sondern das Erkennen, hier mit wesentlich empirischen Momenten behaftet, einer über ihren Formbegriff unablässig hinübergreifenden Objektivität gegenüber, sich wesentlich empfangend, ihr sich unterwerfend zu verhalten habe: daß es dazu demnach von Seiten des erkennenden Subjektes eines der Natur der Objektivität nachgehenden, ihre Gegebenheit aufnehmenden Verhaltens, von Seiten des zu erkennenden Absoluten einer freien Selbstoffenbarung und Willensbethätigung, kurz einer concreten Gotteserfahrung bedürfe, um auch spekulativ ihn eigentlich zu erkennen, so wie bei dem Weltwesen eines Eingehens in ihre durchaus nur nach- oder mitzuerlebende Eigenthümlichkeit, indem das anschauende Erkennen nach innerer Verwandtschaft sich ihres Geistes bemächtigt, und so in höherem Sinne Eins mit ihnen wird. — Diese Empirie, nicht die gemeine, in einseitigen Kategorieen und in beschränktem Begriffsaberglauben jeder Art verhärtete, sondern die, welche durch die spekulative Kategorieen- und Ideenlehre hindurchschreitend, sich darin der Erkenntniß der ewigen Grundformen und Existentialweisen aller Dinge, des Schöpfers wie der Schöpfung, versichert hat, und in selbstbewußter Klarheit daran die ewig wandellosen Grundzüge besitzt, in denen die objektive Selbstentfaltung aller Dinge unendlich individualisirend sich hineingestaltet; — diese Empirie höherer Art, das „spekulativ anschauende Erkennen,“ mußten wir als das eigentliche und höchste, und zugleich auch als den wahrhaft philosophischen Standpunkt bezeichnen, für welchen Erkenntnißlehre und Metaphysik, — insofern jedoch das Hegelsche System überhaupt nichts Anderes, noch Höheres kennt, als solche metaphysische Begriffsfassung und Nichts ist, denn Metaphysik in diesem Sinne; demnach auch dieser ganze Stand-

punkt, — lediglich als propädeutischer Natur im weitesten Sinne anzusehen sind.

Nachdem es uns nun gelungen, dies Erkenntnißprinzip zu seiner vollständigen Selbstorientirung zu bringen, und in wissenschaftlicher Entwicklung darzustellen, obgleich es sich in den mannigfachsten Anklängen und als tiefliegendes Bedürfniß durch die ganze frühere Spekulation hindurchzieht, und eigentlich zu Grunde lag den durchaus berechtigten Protestationen der Kantisch-Jacobischen Schule gegen die dünkelhafte Selbstüberhebung eines pantheistischen Sich in Gott Wissens, oder gegen die Besinnungslosigkeit einer behaupteten adäquaten Erkenntniß Gottes; nachdem dies Prinzip ferner wirklich schon Wurzel gefaßt hat in der Zeit und dem philosophischen Fortgange derselben sich unverlierbar eingepflanzt, wie wir es den immer tiefer erkannt und immer reicher ausgebeutet zu sehen hoffen; wo also gar nicht mehr von dem Streben eines Einzelnen, sondern von dem Hervortreten einer neuen, mit frischen Kräften der Begeisterung und des erkennenden Muthes ausgerüsteten Epoche die Rede ist: begnügt sich Herr Schaller, ganz ahnungslos und in naiver Unwissenheit über den eigentlichen Bestand der Sache, ihr mit der bekannten Trivialität hergebrachter Redensarten entgegenzutreten, als wenn von alten, längstbekannten Dingen die Rede wäre *). Mit unserem Satze, daß das substantielle Ansich Gottes, sein inneres Wesen keinesweges aufgehe in seinem spekulativen Begriffe, sind wir nach ihm offenbar wieder auf den Kantischen Standpunkt zurückgesunken; dem Wissen träte dann immer noch das unbekannte Ding an sich Kants gegenüber; denn jedes spekulative Wissen von Gott, das nicht auch sein innerstes Wesen durch sich zu wissen meine, sei trotz dem behaupteten Offenbaren Gottes doch viel-

*) A. a. O. S. 112. 115 ff. 125 ff. und sonst durch die ganze Schrift, deren Hauptargument gegen uns eben in der falschen Grundauffassung des im Folgenden erwähnten Punktes besteht.

mehr Nichtwissen, und zwar der schlechtesten, verkehrtesten Art, Wissen nämlich zugleich dieses Nichtwissens ein unglückliches Bewußtsein, das durch Widerspruch in sich selbst über sich hinausgetrieben werde (S. 115. 16.). — Eine Offenbarung ferner, in der Gott nicht sein innerstes Wesen offenbare — (wir hatten aber gerade nachgewiesen, daß darin das wahrhaft positive Erkenntnißprinzip für Gottes Ansich liege, wodurch diese Erinnerung, als Einwand gegen uns gerichtet, eine völlig widersinnige Anklage enthält;) — eine solche Offenbarung sei keine wirkliche, sei vielmehr ein Nichtoffenbaren, ein Verbergen und Verhüllen des eigentlichen Ansich, — wo zudem noch eine Wendung benutzt wird, deren wir selbst in den von Herrn Schaller angeführten Schriften gegen das Kantische Ding an sich uns bedienten, welches, obgleich dem Bewußtsein erscheinend, doch nach Kant ihm unbekannt bleiben sollte, also, wie wir zeigten, ebenso sich offenbarend, als in dieser Offenbarung sich verbergend gesetzt werde. Kurz wir begegnen hier überall einer kritischen Behandlungs- und Auffassungsweise solcher Art, daß wir, trotz aller Milderungsgründe, denen wir Gehör geben möchten, doch nicht umhin können, sie nach Geist und Ton für eben so albern, als oberflächlich zu erklären. — Zuletzt unterwindet sich Herr Schaller sogar noch der Versicherung, daß der ganze Gehalt unserer Philosophie somit bloß auf selbstbeliebige „Confessionen" hinauslaufe, — während wohl mit tieferem Sinne, als sogar die Hegelsche Philosophie es von sich behaupten durfte, und als Herr Schaller selbst vorerst zu würdigen vermöchte, von unserer Lehre gesagt werden darf, daß sie die Selbstbeliebigkeit des eigenen Fühlens oder Genehmhaltens vor der göttlichen, an den Dingen sich offenbarenden Vernunft niederschlage, und sich demüthigen lasse. — Ja mit übermüthiger Ungeduld und wie im Bewußtsein überlegener Kraft, wünscht er endlich, daß doch die verheißene höhere Empirie einmal einbrechen möge, glaubend vielleicht uns deßfalls in Ohnmacht oder Mangel zu betreffen, und sich an unserer Beschämung zu weiden. Es sei ihm gesagt,

daß wir ihm Werke in nicht geringer Zahl von älterm und neuerm Datum anführen könnten, die wahrhaft aus diesem Geiste höherer Empirie hervorgingen, weil der Genius ihrer Urheber unwillkührlich und aus tiefem Drange dem nicht mehr abstrakten, sondern lebendigen und persönlichen Grunde der Dinge sich zuwandte, und die Gewalt der hier erworbenen Einsichten und Ergebnisse nicht zurückzuhalten vermochte; dafür aber immerdar von der kahlen Thorheit der Menge verlacht und von der jeweilig herrschenden Schulweisheit in den Winkel geschoben wurden. Ist nun diese Zeit, wenigstens in den rohesten Zeichen ihrer negirenden Barbarei, vorüber; beginnt fast jede Wisschaft, am Reichthume der Objektivität erstarkt, aus den Banden der Begriffsabstraktion die frohe Auferstehung zu feiern: so möchte uns selber nur dies Einzige gelungen sein, das Wort der Klarheit, der wissenschaftlichen Form und Berechtigung für ein Prinzip auszusprechen, das im Verborgenen zu allen Zeiten mächtig war, nur aber vor der Eitelkeit des unspekulativen Sinnes ebenso sehr, wie vor dem Hochmuthe der Schriftgelehrten der Wissenschaft nicht zu Recht und Geltung gelassen wurde. Nachdem sich Herr Schaller nun in Bezug auf uns dies Alles solchergestalt zurechtgelegt und ins Reine gebracht hat; vergißt er demungeachtet am Ende seiner Schrift selbst wieder die Ergebnisse jenes siegreichen Feldzuges gegen die gottoffenbarende, den ontologischen Formbegriff ergänzende Empirie, und läßt sich beigehen, eben das uns vorzurücken, dessen Prinzip wir als den Grundmangel alles Rationalismus, vor Allem des Hegelschen Systemes, nachgewiesen. Er wirft uns vor (S. 303. 304.), daß die „absolute Subjektivität," welche wir als den höchsten Formbegriff Gottes, als Form der göttlichen Persönlichkeit nachgewiesen hätten, — (übrigens ein Ausdruck, dessen wir selbst uns nicht bedienen, um den Begriff der Persönlichkeit zu bezeichnen oder zu erschöpfen, den wir vielmehr in diesem Sinne als aus dem Gebrauche einer einseitigen Kategorie hervorgegangen abweisen müssen, vgl. Ontol. §. 301. S. 521.): — daß diese absolute Subjektivität

ja doch auch nur eine *leere Form* sei, eine ebenso leere, als die Definition Gottes, als bloß des *Seins*, zugestandener Weise dies wäre. Es frage sich dabei immer, *Was* doch *Gott sei, selbst als absolute Subjektivität oder Person* gedacht. — „Wir drücken uns wohl so aus: Gott ist absolute Person, und *meinen* damit, daß diese Person allgütig, allgerecht, allmächtig sei: diese verschiedenen Bestimmungen liegen aber noch nicht in der einfachen Subjektivität, welche *unmittelbar* den Anfang macht, sondern diese ist vielmehr eine solche, welche von allen Bestimmungen frei, d. h. *entleert* ist." — (Zu bemerken ist nur, daß dieselbe in unserm Systeme keinesweges „unmittelbar" d. h. „*unvermittelt*," oder, wie es früher (S. 303.) heißt, als *Voraussetzung* auftritt, sondern den Abschluß bildet einer langen ontologisch-dialektischen Vermittlung, und daß eine so sorglose Berichterstattung, auf welche zudem die Kritik ihren Endausspruch über die wissenschaftliche Bedeutung des Systemes zu gründen gedenkt, kaum von dem Vorwurfe der Frivolität und des Leichtsinns zu retten wäre.) — „Nehmen wir die Subjektivität also *rein als den Anfang*, so hat sie dem Inhalte nach gar Nichts vor dem Sein voraus, sie *soll* allerdings *absolute* Persönlichkeit sein, und in Betracht hierauf nennen wir sie sogleich Selbstbewußtsein, Geist, allein auch dies sind nur bedeutungslose Worte;" u. s. w.

Wer sieht nicht, daß hier, freilich nur in der Form gelegentlich polemischer Reflexionen, das ganz richtige Bewußtsein unwillkührlich hervorbricht, wie Gott in dem wahrhaften Ansich seiner Bestimmungen *bloß* rationalistisch (d. h. im dialektischen Begriffe) *nicht* erkannt werden könne; wie selbst, setzen wir hinzu, der Gedanke seiner „Güte, Gerechtigkeit, Allmacht," soll er nicht „leer und bedeutungslos," oder bloße *Vorstellung* bleiben, an seinen concreten, schaffend-erhaltenden Willenserweisungen durchgeführt, jene Vorstellung in den göttlich schöpferischen Thatsachen ihre Wahrheit und Ausfüllung finden müsse: daß somit das eigentlich Positive und Substantielle des

Geistes Gottes nur jenseits der (an sich leeren) Bestimmungen seines Begriffes falle, in ein anderes, wesentlich empirisches Erkennen; wie aber umgekehrt auch dieses seiner Bedeutung und seines Gehaltes nicht sicher sein, spekulativ nicht eindringen könne in jene positive Fülle, ohne die vorausgegangene ontologische Grundlage. — Indem jedoch Herr Schaller solchergestalt dem Prinzipe nach zugiebt, was er vorher verworfen, und in eigenem Namen ausdrücklich usurpirt, was ihm bei uns so großes Aergerniß erregt hat; ist es nur das Verwundersamste, daß dies Argument doch auch wieder gegen uns dienen soll, — gegen uns, die wir durch jenes Prinzip eben uns durchgreifend von dem Hegelschen und jedem bloß rationalistischen Standpunkte der Philosophie abgeschieden haben.

Uebrigens irrt der Herr Verfasser, und widerspricht abermals sich selbst in jenen flüchtig ihm aufgegangenen höhern Regungen, wenn er nachher (S. 305. 306.) dennoch wieder meint, daß es mit der von ihm vermißten positiven Erkenntniß der „absoluten Subjektivität" besser gelingen werde, wenn man sie zum „Resultat" mache, daß es auch hier bloß auf die dialektische Methode, auf die Form des Begriffsfortganges ankomme, um sich der gewünschten positiven Einsichten darüber zu versichern; daß aber „die Hegelsche Methode, weil sie ihrem innersten Wesen nach die Methode der Freiheit sei, in ihrem einfachen Rhythmus schon das Schema der Subjektivität enthalte und ihre Durchführung und Vollendung (daher) nothwendig mit dem Begriff der absoluten Persönlichkeit verbunden sei." (S. 306.) — Hätte dies in der That Grund, wäre diese Nachweisung wirklich vollbracht worden im Hegelschen Systeme, — worüber wir einstweilen nur auf die gründlichen Erörterungen verweisen, welche Weiße in seinem „zweiten Artikel" über „die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie" (im folgenden Hefte dieser Zeitschrift) diesem Gegenstande gewidmet hat: — was wäre mit jenem „Begriffe der absoluten Subjektivität" denn gewonnen für die positive „Erkenntniß" derselben nach ihrer

„Güte, Gerechtigkeit" u. dgl.? Wäre jener Begriff nicht auch für Herrn Schaller, wenn er dort wußte, was er sagen wollte, ohne diese, nur ein „leerer?" Das ist ja eben das durchgreifend aufgedeckte πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen und guten Theils auch der ganzen bisherigen Philosophie, daß sie mit jenem auch diese ergriffen zu haben meinen.

Bei so gründlicher Verworrenheit über sich selbst, in der unser Verf. sich für jetzt noch befindet, enthalten wir uns lieber, ihn in seinen weitern Betrachtungen von da aus zu begleiten; ebenso wollen wir die im Anhange mitgetheilte kritische Exhibition über unsere Ontologie unbeleuchtet lassen, indem wir allerdings die Schonung und das Wohlwollen, welches wir demselben um seiner achtbaren Rüstigkeit und seines wirklich spekulativen Talentes willen gern gezollt haben, aus den Augen setzen müßten, um ihm darin nach Würden zu begegnen; zumal da wir unsererseits im Vorigen genug gethan haben, um ihm, falls er sich Unbefangenheit erhalten hat, zu einem bessern Verständnisse unserer Ansichten, wie seiner eigenen bisherigen Philosophie zu verhelfen.

Belehrender dagegen für ihn selbst, und unterhaltender für das großentheils schon besser unterrichtete philosophische Publikum könnte es werden, wenn wir ihm zeigen, wie er mit ähnlichem Leichtsinne auch das System seines Lehrers behandelt, wie er lieber zum Widerspruche, zur offenbaren Ungereimtheit fortschreitet, ehe er den „Gegnern" ein Zugeständniß machen, oder es aufgeben will, sich und seine Mitgenossen in jeder Leistung zu vertreten und zu verherrlichen. — Nachdem er in Betreff der Frage nach dem Anfange des Systemes der Philosophie zu dem Resultate gekommen (S. 80—107. S. 170 ff.), dessen Zulässigkeit wir vorerst unerörtert lassen wollen: — daß das Hegelsche System eigentlich einen doppelten Anfang habe, sowohl den mit der Phänomenologie, als den mit der Logik; nachdem er das Umschlagen der erstern in diese ausdrücklich nachgewiesen zu haben glaubt, und die Nothwendigkeit eines direkten Ueberganges umständlich ins Licht setzt: so findet sich hinterher

(S. 223—28.) eine überraschende Erklärung ein, aus welcher hervorgeht, daß er selbst an diesem doppelten Anfange noch nicht genug habe, um dem Systeme seine vollständige Begründung zu geben. Denn — „die Genesis des Wissens" ist es, — zugleich das Werk, welches für die wahrhaft letzte, einzig noch mögliche und allein noch übrige Vollendung der Hegelschen Lehre erklärt wird!! — die ins Ganze dieser Philosophie eingereiht werden muß, um ihren Platz zwischen der Phänomenologie und der Logik einzunehmen: während Andere aus der Schule, um jenem verzweiflungsvoll umherirrenden Büchlein nur irgendwo in der Umgränzung des Systemes ein ruhiges Plätzchen anzuweisen, die Gutmüthigkeit hatten, es weit hinten, in die Lehre vom Geiste, zu lociren, ohne es übrigens auch hierbei an Glückwünschen für den Verfasser wegen der Förderung und Vollendung des absoluten Systemes durch jenes Buch fehlen zu lassen. — Die Phänomenologie, sagt Schaller, ende zwar freilich im absoluten Wissen; aber nur wie es an sich und für uns dies geworden, nicht jedoch, wie es dies für sich selber werde. Diese Entwicklung des Wissens zur Absolutheit für sich selbst solle nun die „Genesis des Wissens" vollbringen, daher sie (als dritter Anfang des Systemes) zwischen jene beiden andern falle, zugleich aber in ihren besondern Momenten einzelnen philosophischen Standpunkten entspreche, wie sie denn mit dem unmittelbaren Gefühle, als dem Jacobischen Standpunkte, beginne. — Durch diese offenbar nur aus Großmuth ihm zugestandene Erklärung über seine Bedeutsamkeit wird indeß der Verfasser jener „Genesis" nur in neue Verlegenheiten verwickelt, indem er sein Werk als ein durchaus selbstständiges, zudem noch als den Anfang einer ganzen Reihe von Bänden angekündigt hatte, welche es sich doch unmöglich gefallen lassen können, in die schmale, jedem Andern, als Herrn Schaller, unsichtbare Spalte zwischen Phänomenologie und Logik gepreßt zu werden.

Sollten wir selbst unser Gutachten geben über jenes Werk; so behandelt es einen Gegenstand, welcher kritisch wie spekula-

tiv zu den vollkommen erledigten und geläufig gewordenen zu zählen ist: jene Entwicklung des Bewußtseins zum spekulativen Wissen, zur „Absolutheit für sich selbst" hat nicht nur Hegel mehr als einmal, zuletzt noch mit großer Kraft und Gedankenfülle in seiner Einleitung zur Encyklopädie dargestellt, so wie Andere anderswo; sondern auch der Verfasser der „Genesis" hat in der ersten, und eigentlich einzigen Probe einer philosophischen Produktivität, in der „Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft" theilweise dieselbe Aufgabe und ganz in derselben Weise, wie jetzt wieder, behandelt. — Was aber Hegel von seinem Standpunkte denen, die über diesen selbst mit ihm einverstanden sind, die sich rühmen, dem Geiste des ursprünglichen Systemes getreu „dasselbe von einer wesentlichen Seite ergänzt und vollendet zu haben:" (Schaller S. 324.) — was Er diesen einzeln nachflickenden anmaßlichen Verbesserern antworten würde und müßte, hat er selbst ausgesprochen an einer wichtigen Stelle jener Einleitung (Encyklop. §. 25. S. 35. 36. 3te Aufl.), welche zugleich den Grund enthält, warum er später die Phänomenologie als bleibende Einleitungs-Wissenschaft, und integrirenden Theil des Systemes selber aufgegeben. Mit Recht würde er Jenen entgegenhalten, was er a. a. O. ausführt, daß, wenn man vor der Logik und unabhängig von ihr mit diesen die Natur des Wissens betreffenden Problemen wissenschaftlich auf's Reine zu kommen glaube, dies vielmehr nur etwas Vorläufiges und Unwissenschaftliches bleiben müsse wegen des Ungerechtfertigten der dabei gebrauchten Kategorieen. Was man hier für concrete Fragen halte, sei im Gegentheil auf einfache logische Gedankenbestimmungen zurückzuführen, welche erst in der Logik (hiermit also der ersten philosophischen Wissenschaft, darum der ersten, weil sie die Lehre von den Kategorieen ist, sonach in dem aus diesem Grunde wahrhaft sich selbst begründenden Anfange des Systemes) ihre eigentliche Erledigung finden können. Und wir sagen es mit Hegel: — eine erste Wissenschaft in der Reihe der philosophischen Disciplinen kann nur

die Aufgabe haben, die Kategorieen als die schlechthin nothwendigen Seins- und Denkformen, als das der Form nach selbst Ewige und Absolute aufzuweisen, und dadurch das Fundamentale alles fernern philosophischen Bewußtseins zu begründen. Somit haben diejenigen, welche über den Standpunkt der Logik, und die darin behauptete absolute Einheit des subjektiven und objektiven Moments mit Hegel einverstanden oder vielmehr ihm gläubig hingegeben sind, gar keinen innern Grund, den unter dieser Voraussetzung durch sich selbst sich rechtfertigenden und allgültigen logischen Bestimmungen mit vorläufigem "Dareinsprechen" vorzugreifen, oder vollends mit den Armseligkeiten einer „Genesis" das System — „ergänzen, vollenden" zu wollen! — Die Phänomenologie des Geistes — wie wir nicht zum ersten Mal es aussprechen*), — kann darin Nichts bessern oder ändern; sie voll-

*) Herr Schaller findet es unbegreiflich (S. 82.), daß ich in meiner Kritik des Hegelschen Systemes auf die Phänomenologie als Einleitungswissenschaft keine Rücksicht nehme, und läßt Bachmann hart an, weil dieser „herausbringt," Hegel habe sie selbst zurückgenommen. Nach meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung und nach meiner faktischen Kenntniß hat dies Hegel späterhin allerdings gethan, nicht zwar ihrem Standpunkt und Inhalte nach, deren ersterer sich vielmehr in seinem ganzen übrigen Systeme, letzterer in seiner Philosophie des Geistes wiederfindet, wohl aber als „ersten Theil des Systemes der Wissenschaft," in welcher Gestalt die Phänomenologie ursprünglich hervortrat; und genau nur dieses hat Bachmann behauptet und völlig unläugbar nachgewiesen. Wenn also von einer Charakteristik des Systemes in seiner auch nach Außen hin vollendeten Gestalt die Rede sein sollte, so forderte die wohlbegründete wissenschaftliche Sitte, nur die spätere reifste Darstellung desselben in der „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" zu Grunde zu legen. Dies war die Hauptveranlassung, warum Schreiber dieses es vermied, jenes auch in anderer Beziehung vieldeutige und das eigene Ringen seines Urhebers nach Klarheit fast auf allen Blättern bezeugende Werk in seiner Kritik anzuziehen. Hegels eigenes, öffentliches Urtheil über

zieht ihrerseits die tiefsinnige Nachweisung, wie der Geist, als die allgemeine Substanz, über die Form seines subjektiven Bewußtseins stets hinausgetrieben, zur Versöhnung mit seinem Objekt, welches doch, seiner unbewußt, er selbst ist, endlich diese Versöhnung, — sich selbst im Andern, im Kunstwerk, in der Religion, zuletzt im also mit sich selbst vermittelten absoluten Wissen, der Philosophie findet. Das Wissen, als das zugleich bei sich bleibende unendliche Sein, als die in das freie Selbst des Geistes aufgenommene Objektivität, ist das Resultat der Phänomenologie, welche, um die geforderte Einleitungswissenschaft zu sein, hiernach zu viel und damit eben für jenen Zweck zu wenig enthält. Zu viel; denn in jenem also bewährten Resultate des Wissens, wie auch Weiße im Vorhergehenden gezeigt hat (S. 84 ff.), würde eben die gesammte Philosophie bestehen. Zu wenig, oder ganz etwas Anderes; denn die Einsicht von der absoluten Natur der Kategorieen, die von der Einleitungswissenschaft in direktem und ausdrücklichem Beweise gefordert wird, würde hier nur mittelbar, und erst als eine sehr indirekte Folgerung aus dem Gesammtresultat sich ergeben.

Daß Hegel nun ausdrücklich aus diesem Grunde und mit vollkommenem Bewußtsein hierüber die Phänomenologie in diesem Sinne „zurücknahm," und fernerhin nur noch als historischen Uebergang in sein System betrachten konnte; — was Spätere von seinen Schülern unter seinen Augen mit ausdrücklichen Worten aussprachen und erst nach seinem Tode durch Andere sich darin haben irre machen lassen: — das ergiebt sich aus fernerer Erwägung der vorhin ausgehobenen Stelle der Encyklopädie (S. 35. 36.). Er sagt daselbst dem Wesentlichen nach, daß, indem die Phänomenologie den nothwendigen Fortgang des Geistes vom unmittelbaren Bewußtsein zur philosophischen Wissenschaft aufzuzeigen bestimmt gewesen, sie nicht beim Forma-

seine Phänomenologie, welches er freilich mehr anzudeuten als unbewunden auszusprechen vorzog, enthält unseres Erachtens die oben im Text angeführte Stelle.

len jenes Bewußtseins habe stehen bleiben können; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens sei in sich selbst der gehaltvollste und concreteste. Er habe die reichsten Formen des Geistes in Moral, Sittlichkeit, Kunst und Religion schon hinter sich und in sich aufgenommen, und gehe als Resultat aus ihnen hervor. Dies aber mache die Darstellung unnöthig verwickelt, und setze sie dem Uebelstande aus, das, was den concreten Theilen der Philosophie des Geistes angehört, zum Theil schon mit in jene Einleitung zu verwickeln. Deßhalb — dies ist die unabweislich zu supplirende Folgerung, die Hegel selbst vollzogen zu haben sogleich durch die That beweist — wäre der einzig wahre Anfang, der im Fortgange und in seiner Vollendung zugleich rückwärtsbegründend sich selbst und seinen Einschritt rechtfertigt und so abgeschlossen dasteht, — nur mit der Logik zu machen, welche indeß die erst späterhin von ihr wissenschaftlich zu erweisenden Bestimmungen populär anticipirend zu einleitenden Betrachtungen über die Stellung des Bewußtseins zur Objektivität, über die Bedeutung des spekulativen Denkens, als absoluter Identität des Subjektiven und Objektiven u. s. w., verarbeiten kann, die aber nicht zum Systeme an sich gehörig angesehen werden können, kurz in derselben Weise behandelt und eingeführt werden müßten, wie wir dies Hegel in der angeführten Einleitung selber thun sehen.

So ergiebt sich bei der kurzen Durchmusterung vorliegender Schrift von Neuem, daß nicht einmal über die allgemeinsten methodischen Grundzüge des Systemes es der Schule hat gelingen wollen, sich in gemeinsam verbindende symbolische Artikel zu vereinigen, oder durch kanonische Auslegung seinen unzweifelhaften Sinn festzustellen; — während in Betreff der innern, eigentlich entscheidenden Fragen die Differenz bis zu dem direkten Zwiespalt sich gesteigert hat, daß, was die Einen durch das System erwiesen glauben, den Inhalt einer vollkommen orthodoxen Offenbarungsphilosophie, der andere Theil als einen längst antiquirten Vorstellungsspuk ausdrücklich verwirft, und sich rühmt, durch die Einsicht des Systemes es für immer abgestreift zu haben.

Kurz das Objekt, um das man sich versammelt, muß selbst als streitiges und höchst vieldeutiges erkannt werden; und so kommt die gerühmte Einstimmigkeit lediglich auf persönliche Verehrung, auf die Anforderung, von Hegels Standpunkt den philosophischen Einschritt zu nehmen, und auf die andern, damit zusammenhangenden Fragen hinaus, auf welche die „Gegner" bekanntlich mit nicht weniger Entschiedenheit dringen, als die sich Anhänger nennen. So stehen die Letztern, selbst in ihrem äußern Verhältnisse zum System, in völlig gleicher Linie mit uns, nur mit dem für sie sehr wesentlichen Unterschiede, daß sie, weil in dem Standpunkte des Systemes befangen, den Grund jener Differenzen, unter sich selbst und mit uns, selber nicht kennen, deßhalb auch derselben nicht geständig sein wollen, während uns über das, was auf Hegels eigentlichem Standpunkte vieldeutig oder unentschieden bleiben, und so die Quelle von Differenzen werden mußte, — so gewiß wir zugleich über ihm zu stehen behaupten, ein sehr klares Bewußtsein beiwohnen muß; denn es ist der beste faktische Beweis eines wirklichen Hinausgeschrittenseins über eine Philosophie, — wie das eigentliche Wesen des Kantischen Systems erst durch den Fichte'schen Idealismus, dessen Bedeutung durch Schellings Lehre an den Tag kam, — wenn nicht nur neue, ihr selber unlösbare Fragen sich hervordrängen, sondern wenn in dem umfassendern Zusammenhange, in welchen die vorhergehende Ansicht jetzt aufgenommen ist, auch über sie selbst sich unerwartete Klarheit verbreitet, und die volle Einsicht in ihre Stärke und Schwäche wie von selbst sich ergiebt. Und auch in dieser Beziehung hoffen wir im Folgenden neue Gesichtspunkte zur Sprache zu bringen.

So viel schien nöthig, beim Beginne der eigentlichen philosophischen Verhandlungen ein für allemal auszusprechen, theils um inskünftige unnöthiger polemischer Erörterungen überhoben zu sein, theils um meine persönliche Ueberzeugung zu motiviren, daß das neue Erkenntnißprinzip durch eigene innere Kraft der Detailpolemik bereits entwachsen sei, daß auch von jener Seite her die Mißdeutungen am Bestimmtesten abgeschnitten werden,

wenn die Vertreter der neuen Ansicht fortfahren, zum rüstigen Aufbau der Wissenschaft, Jeder an seinem Theile und nach seinem Vermögen, thätig zu sein *).

(Die Fortsetzung folgt.)

---

*) Nachdem Vorstehendes bereits längst abgeschlossen war, kommt Unterzeichnetem zufällig Herrn Gablers Anzeige der Schallerschen Schrift (Wiss. Jahrbb. 1837. N. 71—73.) zu Gesichte, welche, einem Kriegsmanifeste gleich, eine Reihe von polemischen Artikeln verheißt, und uns wieder in alte, längst durchgefochtene Kämpfe hinabzuziehen droht. Denn freilich, wenn Herr Gabler sich vollends noch der Schallerschen Brille bedient, um sich von unsern Ansichten einige Kenntniß zu verschaffen, wird er, nach der Polemik zu urtheilen, mit welcher er vorläufig schon gegen den Einen unserer Freunde und Mitarbeiter auftritt, seinen Lesern gar seltsame Monstrositäten über unsere Philosophieen zu berichten haben. Ebenso ist es gewiß ein treffliches Auskunftsmittel, immer nur ins Unbestimmte hin auf die „Mißverständnisse" der Gegner loszuziehen, selbst aber in der vagen Allgemeinheit wohlbekannter Dinge zu bleiben. Es erspart die Mühe und überhebt des verfänglichen Versuches, über die wahren Incidenzpunkte positiv und unzweideutig selbst sich vernehmen zu lassen; zugleich bestärkt man sich und die Andern im Glauben, als wenn die Gegner solcher elementaren Belehrungen allerdings noch bedurft hätten. Da aber der Differenzen, d. h. also der „Mißverständnisse," innerhalb der Schule selbst eine so große Zahl ist, so erhebt sich billig die Frage, welcher unter den verschiedenen widerstreitenden Hegelianismen selber der orthodoxe und allein richtig verstehende sei? Hat Herr Gabler erst diese Frage gelöst, hat er im eigenen Hause Frieden geschafft; dann wollen wir ihn auch an unserer Belehrung arbeiten lassen. — Nach dem gewichtvollen Lehrtone jedoch und dem etwas grämlichen Pathos zu urtheilen, mit dem er seine Erläuterungen einführt, wird er uns gar nicht glauben wollen, wenn wir versichern, daß wir darüber längst mit ihm einverstanden sind, und ihm Alles einräumen, was er in seiner ziemlich summarischen und allgemein gehaltenen Charakteristik der Hegelschen Lehre nachrühmt. Nur sehen wir nicht ein, was in solcherlei Betrachtungen irgend Entscheidendes gegen uns, oder Belehrendes

für uns liegen könne; denn bekanntlich fallen uns die eigentlichen Bedenken und Differenzen erst innerhalb jenes gemeinsamen Einverständnisses, und er wird bei seiner, wenigstens nach andern Seiten hin an den Tag gelegten Bescheidenheit zuzugeben geneigt sein, daß die schwachen und unbestimmten Andeutungen einer auch nach ihm nothwendig werdenden höhern Entwicklung und Vollendung der Hegelschen Lehre, auf welche er stellenweise hinwinkt, in diesem Betreff wenig verfangen. Indeß selbst diese, wenn sie mehr als bloße Phrasen bleiben sollen, müßten, wissenschaftlich ausgeführt, eine völlige Umgestaltung jenes Systemes zur Folge haben. Möchte Herr Gabler überhaupt gewahren, in welchem engen Kreise von Vorstellungen, seltst in Bezug auf Hegelsche Philosophie, er sich bis jetzt umhergewendet; möchte ihm hinreichende Kraft und Geistesfrische zu Theil werden, um sich, durch Wessen Hülfe es auch sei, zu umfassendern Conceptionen zu erheben. Da vorläufig jedoch zu einem sich verständigenden Miteinanderarbeiten wenig Hoffnung vorhanden ist, und eine so halbwüchsige Polemik uns gegenseitig nur Zeit und gute Laune verderben würde; ignoriren sich lieber die Parteien vorerst, und jede gehe unverdrossen ihres Wegs. Im positiven Leisten wird sich zeigen, was jede vermag, und dann werden beide erkennen, wie sie sich im Wesentlichen weit näher stehen, als sie es sich jetzt bekennen wollen.

De verae philosophiae erga religionem christianam pietate. Muneris professorii prolusionem ex instituto academico scripsit Ge. Andr. Gabler etc. Berol. 1836. Duncker et Humbl. S. 54. —

Dem Ruhme der Verdeutlichung der Hegelschen Philosophie fügt der verehrte Vf. das Bestreben hinzu, sie in ihrem frommen und freundlichen Verhältnisse zur christlichen Religion erkennen zu lassen, und die Vorurtheile zu zerstreuen oder die harten Anklagen, welche christliche Theologen als solche gegen die neueste Spekulation über das Christenthum erhoben haben, zu vernichten. Man fühlt dem Verfasser ebenso sehr eine innige Wärme für das Christenthum, als die entschiedenste Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit der Grundbegriffe und der Methode seiner Schule an; und selbst in dem lateinischen Vortrage dieser abstracten Gegenstände beurkundet er die an ihm sonst bekannte, würdige und faßliche Wohlredenheit. Jeden denkenden Theologen wird diese Abhandlung anziehen und festhalten. Ob sie ihn wahrhaft verständigen, versöhnen, überführen werde in dem Sinne, in welchem der Verf. es anstrebt, ist eine andere Frage. Möge der Geist seiner Milde die Bedenken ehren, die Ref. und, wie dieser glaubt, vielen Andern übrig bleiben. Sünde ist es, darin stimmen wir ganz mit dem Vf. überein, den Philosophen, die sich als solche die christlichen Glaubenslehren aneignen, ein falsches Spiel und Absichten der Täuschung zuzutrauen; Mangel an Einsicht, die Veränderungen des christlichen Inhalts, unter welchem derselbe aus der unmittelbaren Erscheinung in die Wissenschaft übergeht, für **Vertauschungen** zu erklären; Undank endlich, zu verkennen, daß die Philosophie ein Großes dazu beigetragen hat, die armselige und doch anmaßungsreiche Vernünftelei, welcher es gelungen war, in einem

so weiten Umfange der Kirche und der Theologie den Genuß ihres Glaubensschatzes zu verkürzen, zu entblößen und zu beschämen. Nur daß den in dieser Hinsicht unbestreitbaren Verdiensten Hegels schon frühere andere vorangehen, und daß überhaupt die Wissenschaft nicht allein die besseren theologischen Richtungen hervorgerufen, vielmehr selbst von dem Leben aus Nöthigungen erhalten hat, sich auf die Tiefen der christlichen Religion wieder einzulassen. Der Hr. Vf. nimmt (S. 10.) bloß auf das Zweifache Rücksicht, daß die Philosophie den christlichen Glauben als Aberglauben bekämpfe oder daß sie ihn denkend und wissend verherrliche. Die Theologie selbst sei noch jüngst in dem erstern Falle gewesen. Indessen es giebt fast keinen großen Gegenstand, der nicht gegen die von ihm angezogenen und ihn pflegenden Freunde sich fast noch mehr, als gegen die offnen Feinde verwahren müßte. Der Gegensatz ist in concreto schon nicht so entschieden, als ihn der Vf. vorstellt. Jene adversarii et detrectatores, von denen er redet, wollten die Substanz des Christenthums, wie sie ihnen vorkam, verklären und von der Rinde des Judaiism, Augustinism u. s. w. befreien. Ein Steinbart schwärmte für sein beglückendes dürres Christenthum nicht etwa weniger, als Theodor Mundt für ein blühendes und frisches. Und wenn jene nun eben den moralischen oder theistischen Inhalt des Christenthums zur Bekämpfung und Zersetzung des theologischen und christologischen mißbrauchten; so folgt noch nicht, daß der apostolische Glaube an Vater, Sohn und Geist, wie er die Kirche gründet und belebt, unangefochten und ungekränkt bleibe in Allen, welchen sich die göttliche Trinität begreiflich wie Hegeln gemacht. Origenes, Scotus Erigena und Abälard haben gewiß in hoher und unverkennbarer Freude am Christenthume seine Mysterien begreiflich gemacht; und wiederum Tertullian, Augustin, Anselm sind auf den Gedanken des Glaubens eingegangen: aber von wie verschiedenem Standpunkte aus beide Seiten, mit welchem verschiedenen Verfahren und entgegengesetzten Erfolge für die Bildung und Erhaltung des kirchlichen Bewußtseins! Das also möchten wir voraus bezweifeln, daß die Absicht der Phi-

losophie, die Religion zu verklären, sie schon an und für sich fromm mache und kirchlich, und daß der Theolog, gegen eine bestimmte Philosophie der Religion, die sich wie Theologie gerirt, protestirend, bereits als Finsterling anzusehen sei. Der Hr. Vf. wird gewiß nicht behaupten, daß Wahrheitsliebe und Forschungstreue so lange unter den Menschen gefehlt habe, als die Wissenschaft sich nicht als absolutes Wissen von den göttlichen Dingen gewußt. Denn gesetzt, die Philosophie ist zu dieser Zeit zum absoluten Begriffe Gottes gelangt, so läugnet sie doch selbst nicht, daß sie, um dahin gelangt zu sein, vorher eine kritische, auch wohl eine skeptische gewesen sein müsse. Das kritische Innehalten ist oft eine größere That der Forschung, als das apodiktische gewesen. Zudem haben die Philosophen selbst, im unzweideutigen Interesse des Wissens, Gränzen der Wissenschaft gegen das Gebiet anderer Arten und Stufen der Erkenntniß, als die wissenschaftliche ist, gezogen, und die darüber hinausgehenden Enthusiasten des Begriffs für unwissenschaftliche gehalten. Demnach können unter denen, welche der Vf. S. 30. im Auge hat, viele sein, die darum, weil sie des Verfassers absoluten Begriff für unverträglich mit dem Christenthume erklären, sich noch gar nicht des unfreien Buchstabendienstes oder der herrschsüchtigen Geheimnißkrämerei verdächtig machen. Vorläufig wenigstens hat der Vf. lichtscheuen Aberglauben und Abwehr des absoluten Wissens, viel zu nahe und zu ausschließlich zusammengebracht. Unmittelbar darauf geht die Rede in conciliatorischer Weise zu den freisinnigeren Theologen über, die dennoch, durch kecken Mißbrauch der Spekulation geärgert, noch im Mißverstande über die Verdienste, die sich die jetzige Philosophie um den christlichen Glauben erworben hat oder erwerben könnte, begriffen sind. Allein diese freieren Theologen werden erinnert, daß sie denn doch selbst unter einander über den Begriff des Christlichen nicht ganz einig seien, und demnach falle schon weniger Gewicht auf ihre Einwendungen gegen die Aussprüche der Philosophie; die letztere sei nur destomehr befugt, sich lediglich an sich selbst zu halten. Auch

diese vorläufige Sicherstellung des absolut wissenschaftlichen Prinzips der Religion gegen die Einsprüche der Theologen scheint uns unhaltbar. Begründete hier die Uneinigkeit der Theologen ein Vorurtheil gegen die theologische Einwendung; so würde die Uneinigkeit der Philosophen z. B. der Hegelschen Schule, welche etwa in dem Hrn. Vf. Hegeln ganz anders auslegt als in Strauß, oder in Göschel anders als in Vatke, das Einige gar nicht übrig oder gar nicht zu Stande kommen lassen, welches Gegenstand der Einwendung wäre. Die Bewegung und Divergenz darf doch innerhalb der Theologie, sowohl die exegetische als die dogmatische, so gut und tadellos sein, wie in der Philosophie? Wiewohl die letzere den unbeweglichen Kirchenglauben, eine bloße Tradition, aus den Händen der Theologen zu empfangen wünscht, um die Bewegung des Gegenstandes in ihrer Weise und allein ausführen, und sich der exegetischen Zufälle oder langsamen Fortschritte überheben zu können. Ref. möchte also im Gegentheile behaupten, der Einspruch des christlich gleichen Bewußtseins oder des in sich einigen theologischen Prinzips gegen die fraglichen Lehren der Philosophen sei um so bedeutender, da er von Theologen der verschiedensten Denk- und Redeweisen erhoben worden.

Der Hr. Vf. läßt sich dann auf einzelne wichtige Beschwerden ein. Ehe wir dieses thun, wollen wir auf die Punkte achten, in welchen die kindliche Liebe der wahren Philosophie gegen die christliche Religion (oder Demuth, Ehrfurcht, kurz Pietät) zu erkennen sein soll.

Die wahre Philosophie ist die fromme verehrende Tochter der christlichen Religion. Uebersetzt man sich dieses, so ist die christliche Religion die Erkenntniß Gottes in seiner Absolutheit, aber noch nicht in der absoluten Form; die wahre Philosophie ist die absolute Erkenntniß des sich in ihr und durch sie, nicht mehr in der bloßen Form des Glaubens, sondern in der des Begriffs kenntlich machenden Gottes. Der Vf. macht sich nämlich von dem, was an der Religion nicht cognitio, scientia ist, sogleich los. Die Religion des einzelnen Men-

schen zwar sei Affektion und Willensbewegung, aber schon als solche nicht vorstellungslos, nicht ohne notitia Dei; hier sei von ihr als der Scienz und Doktrin die Rede, welche das bestimmte Verhältniß zwischen Gott und Menschen zum Inhalte habe. Indem der Verf. zum Christenthume übergeht, wird ihm dann die Religion Erkenntniß und Verehrung, gleich als genügte ihm wenigstens für den bestimmten Fall des Christenthums das bloß Theoretische nicht. Er hält sich sonach an das Alte: cognitio et cultus Dei. Beides hat Christus der örtlichen, nationalen und zeitlichen Schranke entledigt, und in der absoluten Vollkommenheit gestiftet; denn Gott ist Geist, und wird im Geist und in der Wahrheit angebetet, und was kann vollkommner und wahrer sein? Dieses Christenthum nun hat durch viele Auffassungen und Behandlungen hindurchgehen müssen, bis es in der Evangelischen Reformation außer andern Kennzeichen seiner Wahrheit auch den biblischen Grundsatz vorzüglich geltend gemacht, daß alle Menschen des Heils wegen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen sollen. Darauf sagt der Vf. über den Inhalt, über die Macht dieser Wahrheit, sich dem menschlichen Gemüthe, welches sich für sie geöffnet und geweihet hat, zuzueignen und in dieser Zueignung es zu befreien, so Wahres und Treffendes aus, daß wir es besser unübersetzt wiedergeben. Haec enim veritas, cuius ipse Ille, qui eam nobis reclusit et patefecit, necessaria et gravissima pars est, quum sit eiusmodi, ut qui eam pura et intima mente conceperit, non possit eam non confiteri, eiusdemque in se ipso vim sentiat saluberrimam: accedit, quod eiusdem illius divinae veritatis cognitioni Evangelii promissione adiuncta et adtributa vis est in veram nos libertatem vindicandi: quae libertas hoc ipso continetur, ut quod tibi ut verum propositum sit, id tuo ipse sensu iudicioque verum esse agnoscas, necessitatem intelligas tuaque libera voluntate ei adsentiare. Wir Christen, bekennt der Verfasser, sind zwar ganz Gottes Eigenthum und wollen als die Seinigen nichts als das Heilige und Ewige: aber in dieser Abhängigkeit und Gottgehörigkeit

sind wir dennoch nicht Knechte des Wortes Gottes, sondern eben so frei, selbstständig, unserer selbst mächtig, als abhängig; und zwar ist das eben die rechte, nicht mißbräuchliche, christliche Freiheit, die aus der Wahrheit und deren Erkenntniß kommt. Das sind die lebendigen Wasserquellen, aus denen sich seliges, ewiges Leben schöpfen läßt. Wer wollte nun nicht erkennen, daß dem Vf. das Christenthum inneres Leben, und zwar Leben in Gottesgemeinschaft, auch ein vor und für Gott Sein, Herzenserfahrung im Glauben, Heiligkeit und Liebe ist? Wüßte man den Ausgang nicht, den diese Rede endlich nimmt, so dürfte man kaum wagen zu behaupten, was doch wahr ist, daß bereits in diesem Begriffe vom Christenthum der Irrthum der Schule über dasselbe latitirt. Das Christenthum und der Prozeß der menschlichen Beseligung wird in den beiden sich bedingenden Momenten, Erkenntniß der Wahrheit, und Freiheit aufgefaßt. Daran wäre, wenn es an sich genommen wird, Nichts zu rügen. Die Schule hat hier nicht etwa bloß Joh. 8, 31. 17, 3., sondern das ganze neutestamentliche Bewußtsein für sich; denn die Wahrheit ist ihr Gott in Christus selbst, und die Erkenntniß eine lebendige, herzregierende, willenbestimmende; unter Freiheit aber könnte die Erlösung oder das angeeignete Heil in allen Stücken verstanden werden. Allein so wird sie wirklich nicht genommen: nämlich nicht überwiegend, als Freiheit von der Lüge der Sünde und vom Verderben, von der Knechtschaft des Todes und des Fleisches; sondern als Freiheit von der Knechtschaft des Buchstabens, ja von der Knechtschaft des göttlichen Wortes, von der Knechtschaft des Glaubens. Und so strebt denn dieser intellektuale Heilweg schon innerhalb der Religion nach einem Ziele hin, welches dann doch nur wissenschaftlich erreicht werden kann. Die Seligkeit, von der hier die Rede sein wird, läßt sich nur im absoluten Wissen erreichen. Es ist wenigstens noch nicht klar, ob der Geist als solcher und ohne die philosophische Erkenntniß, also ohne über die gläubige Erkenntnißweise hinaus gekommen zu sein, die Freiheit vom göttlichen Wort zu erzielen vermöge; vielleicht wieder

eben nur fühlen, ahnen, nicht wahrhaft besitzen. Gewiß ist der Christ frei von todten Buchstaben und Werken, wenn er den Geist empfangen von Gott, den Geist der Wahrheit: aber ist er frei vom göttlichen Wort, von der göttlichen Offenbarung? Vom Glauben, von der Hoffnung des Schauens? Gesetzt diese Freiheit gehörte zur Seligkeit, so könnten wir sie nur der Wissenschaft verdanken. Denn das Christenthum macht uns nur frei zu Gott, für Gott, gar nicht und in keinem Sinne von Gott. Das Christenthum macht uns nicht frei von Gott, als einem Gegenstande, auch nicht auf der höchsten Stufe der von der mystischen Theologie so genannten affectio amorosa, sondern von unserm Widerstande und Hemmnisse; das Christenthum schenkt uns aus Gott eine göttliche Selbstthätigkeit in der Erkenntniß und Liebe, durch welche unsre anbetende, hier gläubige, dort schauende Dienstbarkeit und Angehörigkeit nicht vermindert, sondern vermehrt wird. Seiner Seligkeit wegen nimmt der Christ allerdings Nichts als die Erkenntniß Gottes innerhalb seiner Offenbarungen und Zeugnisse, die Erkenntniß der Wahrheit und Gnade Gottes in Christo in Anspruch; aber dieß ist eine Erkenntniß, welche nur mit und in der heiligen Liebe Gottes von Stufe zu Stufe sich steigern läßt, in und mit einer Liebe, die sammt der Erkenntniß in dem Glauben an die herrlichen Thaten Gottes wurzelt. Der christliche Theolog muß demnach die seligmachende, oder im christlichen Sinne freimachende Erkenntniß der Art nach von jeder andern unterscheiden, und kann nicht einräumen, daß die logische Erkenntniß Gottes eine ergänzende Fortsetzung und Entwicklung der selig- und freimachenden Erkenntniß als solcher sei. Oder sollte er das? Sollte er es wenigstens dann, wenn nachgewiesen worden wäre, daß die Logik nicht nur das Göttliche zum Gegenstande, daß die Denkthätigkeit nicht nur im Grunde und Ziele das religiöse Leben zur Voraussetzung, sondern auch in ihren ebenso freien als nothwendigen Fortbewegungen an den Wirkungen des heiligen Geistes und an den Bewegungen der Liebe ihren wesentlichen Antheil habe? Allein

dieß ist nicht nachgewiesen worden, und kann nicht nachgewiesen werden. Die Schule ist zwar selbst darüber nicht einig. Einige Anhänger gestehen ein, der wissenschaftliche Geist, obwohl Ausfluß des heiligen Geistes, wirke die Vollendung der Erkenntniß auch da, wo er nicht das Gemüth gereinigt und geheiligt finde, noch es selbst reinige und heilige; andre scheinen das Gebiet des Willens und Gemüths dem Denkprozesse schlechterdings zu unterwerfen; so daß der vollkommene Logiker überall der wahrhaftigere Mensch und Christ sein muß, oder ihn, wenn nicht in sich, doch hinter sich hat: ohngefähr wie der γνωστικὸς ὄντως γνωστικὸς des Clemens von Alexandrien über den Gläubigen in jeder Hinsicht hinausragt. Wie der Hr. Vf. darüber denke, wird sich vielleicht erst erkennen lassen, wenn er über die Philosophie und deren Amt sich näher geäussert. Die Philosophie, ubi summa et intima artis suae tractat, lebt und webt mit der Religion in Einem Reiche. Nur daß jede ihre besondere Form ihrer Natur nach behauptet, und ihre besondern Gränzen, indem die religiöse Wahrheitsform Glaube ist, die wissenschaftliche das methodische Wissen. Die Wissenschaft ist nun dahin gelangt, nicht nur die christlichen Mysterien anzuerkennen, sondern auch ihre Nothwendigkeit zu verstehen. So ist sie eben erst die wahre Wissenschaft, und nimmt nun einerseits Zeugniß vom Christenthum, andrerseits bezeugt sie dasselbe. Die wahre Wissenschaft aber ist keine andere als die sich selbst in ihrer Dialektik bewegende und beweisende objektive Wahrheit, die Wahrheit des absoluten Geistes. Das Philosophiren beruhet nach mehrern Stellen der Rede auf göttlicher Inspiration. Hier aber legt der Verf. noch großen Nachdruck darauf, es sei ein ernstes, schweres, heiliges Geschäft, zu philosophiren, ein stets auf Gott gerichtetes, selbst von Frömmigkeit erfüllt, und nur einem reinen, freien, ruhigen Geiste gelingend. Zuversichtlich behauptet er, die wahre Wissenschaft stehe nicht bloß des Gegenstandes wegen, sondern auch in der Weise der Gesinnung und des begleitenden Bewußtseins mit der Religion in naher Verwandtschaft. Und

in der That von dieser Frömmigkeit der Philosophie ist von Plato her die Rede genug gewesen; ebenso von der Sittlichkeit der Wissenschaft, gleicherweise kann von der Gottesverehrung in der Kunst, von dem Cultus des sittlichen Handelns die Rede sein, von der Tugend der Beredsamkeit u. s. w. Wenn nun aber alle diese Besonderungen des geistigen Lebens, anstatt sich als solche zu wissen und zu fühlen, sich als das allgemeine, höchste, absolute Geistesleben, sich als die Krone der Religion selbst, als vollendeten Cultus gedacht und gesetzt haben; so fragt sich noch immer, wie sich die absolute Wissenschaft zum göttlichen Leben überhaupt und zur religiösen Erkenntniß insbesondere stelle. Jede Art von Genialität hat darauf Anspruch gemacht, der heilige Geist zu sein. Wirklich aber ist ein Talent nur die wiedergeborene Kraft des creatürlichen, des natürlichen Geistes, und jedes wissenschaftliche oder künstlerische Aperçu nur ein hervorgetretenes aus diesem Unmittelbaren. Das ist ein vorchristlicher Gedanke, daß Gottes Geist und göttliche Begeisterung nur das Einartige des vielartigen Talentes sei. Der christliche Geist erregte zwar alle Geister mit, weckte, bildete und hob viele Naturgaben, daß sie ihm dienstbar wurden; aber wenn er nun auch so sich von ihnen unterschied und sich ihnen entgegensetzte, als der königliche, überschwengliche Weg der Liebe (1. Cor. 13.) wie vielmehr ist er von der bloßen Genialität, sie sei wissenschaftlich oder künstlerisch, verschieden! Doch der Vf. hat auch nur vergleichungsweise von dem Inspirationszustande des Philosophen gesprochen; ohnehin kann ja damit nur die Objektivität und Immanenz des Denkens bezeichnet werden sollen. Das Denken nun ist, darauf kommen wir zurück, eine Besonderung des Lebens im Geiste. Der Denker, der Wissende kann seinen Gegenstand ehren und lieben, er ehret und liebt ihn als den Gedachten und um der Denkthätigkeit willen. Diese Bewegung ist als logische, je vollkommner sie sich entwickelt, der mystischen, der ethischen, der ästhetischen fremd, ohne in ihren letzten Gründen und Zielen sich der Lebens-Einheit zu versagen. Da auch das speku-

lative Denken von dem Reflektiren zugestandener Maaßen ausgeht; so behauptet und vollziehet es ja eben damit schon sein Anderes und Besondres im Geistesleben. Gerade diese Besonderung, ohne welche die Abstraktion von allen Erfahrungen und Gefühlen nicht vollzogen, noch deren Widerspruch gelöst, noch ein freies, übereinstimmendes Handeln hervorgebracht werden kann, ist Eigenthum, Verdienst und Vollkommenheit der christlichen Bildung. Im vorchristlichen Alterthum hat sich die Wissenschaft allezeit mit dem Leben entweder entzweiet, oder, um in ihm zu bleiben, sich mit fremdartigen Bestimmungen vermischt und an deren Stelle gesetzt. Geschieht es nun jetzt wieder, daß sie sich ungeachtet ihrer reinsten Aussonderung doch als das Eine und Allgemeine des Geisteslebens denkt, und jede andre Bestimmung des Geistes in sich verschlingt; so kann der vom Hrn. Vf. behauptete Satz, die wahre Philosophie sei die Tochter der christlichen Religion, dennoch nicht bestehen. Denn der Prozeß des Geistes, der den absoluten Begriff zum einzigen Ziele hat, besteht nur durch die Voraussetzung, der Geist, der absolute, ist das Denken und nichts als das Denken. Wir lassen jetzt das bei Seite, daß die **Alleinigkeit** des Denkens an sich selbst im Widerspruch ist und nicht nur der Metaphysik, sondern der Logik selbst den Tod bringt; wir achten jetzt nicht darauf, daß das Denken ohne das Sein oder vor dem Sein auf gar keine Weise zum Schaffen und Thun kommen kann, — wir glauben nur, daß wenn der Geist das Denken ist (eine weder im Christenthume, noch sonst zulässige Erklärung), die Philosophie nicht die Tochter, sondern die Mutter der Religion sein muß. Wir wissen freilich nicht, wie das Denken als das ganz alleinige, außer dem Sein und vor dem Sein, irgend eine Bewegung angefangen haben soll; ist es aber zu dem Verhältnisse des Objekts und Subjekts gekommen, welches mit dem Begriffe der Religion gesetzt wird, so hat sich der Begriff irgendwie dargestellt und fühlbar und bewußt gemacht, und so ist eben die Religion geworden. Oder fangen wir beim fühlenden und gefühlten Geiste, also bei der Religion

schlechterdings an, so kann sie doch nur kindische Philosophie, aber nicht Mutter derselben sein, wenn die obige Voraussetzung gilt. Der Vf. giebt der göttlichen Wahrheit zwei verschiedene Formen und sogar zwei Gebiete (proprii fines); in der Naturform ist sie Glaube, Affektion; in der Kunstform Wissenschaft. Er behauptet sogar, die Wissenschaft nehme ihrerseits auch Zeugniß von der Religion. Jede sei wahr durch Uebereinstimmung mit der andern. Nun fragt es sich aber, ob die Wissenschaft in diesem Zeugnißnehmen nur anfange oder auch beharre. Die christliche Theologie ist in dem letztern Falle, auch die spekulative; sie erinnert sich nicht etwa nur geglaubt zu haben, sie wurzelt fortwährend und besteht in dem geglaubten Worte und Werke Gottes, sie lebt ganz von und in der Ergänzung des Verstandes und Wissens, welche der Glaube ist, sie überwindet nicht den Glauben, sondern den Zweifel, den Widerspruch des Verstandes und der Erfahrung; sie ist die denkende Erfahrung des Glaubens, als solche eine nicht ihn vernichtende oder loslassende, vielmehr in den Glauben zurückgehende. Ob der Verf. von der wahren Philosophie eben so halte, lassen wir dahin gestellt sein. Soviel ist sicher, das penitus intelligere, das absolute Erkennen, welches er der Philosophie so wiederholt vindizirt, muß wenigstens erst näher erklärt und bestimmt werden, wenn es die Pietät gegen die christliche Religion nicht theilweise aufheben soll, für das christliche Bewußtsein steht es fest, daß die schauende Erkenntniß nicht diesseits sondern jenseits der wissenschaftlichen gegeben ist (1. Cor. 13, 12.) In der alten Unterscheidung der theologia viatorum und visionis liegt unauflösliche Wahrheit. Für das christliche Bewußtsein steht es fest, daß wer Gott nicht liebt, ihn nicht erkennen kann (1. Cor. 8, 2. 3.); und daß der Prozeß dieser Erkenntniß, obgleich im Grunde und Ziele mit der Wissenschaft geeinigt, doch ein andrer als der logische und kategorische bleibt. Darin liegt ja die Nothwendigkeit der Erscheinung der mystischen Theologie, in welcher die besten der Scholastiker die Ergänzung und Vollendung der dialektischen Erkenntniß Gottes anerkannten.

Der Vf. hebt demnächst drei besondre Punkte hervor, in welchen sich die Anhänglichkeit der Philosophie an das Christenthum soll erkennen lassen. Fürs Erste und im Allgemeinen hat die Philosophie, je wahrer und selbstständiger sie ist, desto weniger Grund mit christlichen Lehren zu dissentiren, noch der Philosoph sich der christlichen Gottesverehrung zu entziehen. Im Alterthum war dieß anders. (Und doch nicht so ganz anders. Erkannten nicht Plotin, Porphyrius in der öffentlichen Religion und im Mythus ihr Element? Aristobul und Philo im Moses ihre Philosophie? Hatte Plato dieses Verhältniß gar nicht eingeleitet?) Dann aber wirkt das Christenthum als Religion des Gottmenschen im höchsten Grade humanisirend. Es hat sich vorzüglich in das ganze europäische, vornehmlich germanische Menschenleben so hereingebildet, daß dieses immermehr die bloße Natürlichkeit abgelegt und die Vernunftmäßigkeit angezogen hat. Was ist aber Wissenschaft anders als höchste Vernunftthätigkeit und Vernunftentwicklung? Wie nun im Christenthume Gottheit und Menschheit Eins sind, so nicht weniger Offenbarung und Vernunft. Allein die Philosophie würde ohne die treibende Veranlassung des schon beglaubigten Christenthums nicht zu ihren höchsten Thätigkeiten, noch zur Erkenntniß der tiefsten Gründe der Dinge gelangt sein. Es ist also drittens wohl anzuerkennen, wie viel sie den ihre Thätigkeit hervorrufenden Mysterien verdanke. Wohlan! diese Momente begründen ein gutes Vertrauen und Vernehmen zwischen beiden Mächten. Aber doch nur, so lange die Philosophie die Idee der göttlichen Menschheit und das Faktum des Gottmenschen, von welchem die wirkliche Vergöttlichung des menschlichen Geschlechts ausgeht, genau unterscheidet, oder, was dasselbe ist, ihren Unterschied von der Theologie sich gefallen läßt.

Das christliche Bewußtsein, das Kirchliche, die Theologie kann nicht unverletzt bleiben, wenn die Philosophie schlechthin ex se, ex propriis, durch die Dialektik der reinen Idee Christum erkannt haben will, und gegen diese Erkenntniß jede andre als Köhler- und Kinderglauben verwirft. Man dürfte sagen,

warum nicht? Ist es der Offenbarung nicht würdig, die Mysterien der Idee anticipando in der Form der Unmittelbarkeit hervorgezogen zu haben? Ist der Gott der Vernunft und Offenbarung nicht Ein Gott? Allerdings ist er es; es kann auch dem Christen daran Nichts liegen, den Besitz und Inhalt der Vernunft oder der Idee wo möglich zu verkleinern. Das göttliche Wort bedarf, um Reichthum und Segen zu sein, nicht im Mindesten eines verächtlichen Blicks auf die Philosophie. Es hat vielmehr, da die Idee an sich die Macht nicht gehabt hat, die Hindernisse ihrer Entwicklung durch Mittel des Gedankens hinweg zu räumen, große Freude und wahren Ruhm daran, die zu ihrer Entwicklung gediehene Idee ihres Reichthums und ihrer Wahrheit wegen zu beglückwünschen. Nur aber darauf will und kann sich das Christenthum nicht beschränken, die bloße causa occasionalis der Vernunftentwicklung gewesen zu sein. Das Christenthum hat das wesentliche Verdienst, die Philosophie ihrer bewußten und unbewußten Hindernisse entledigt zu haben. Allein es ist überdieß die causa efficiens einer Erkenntniß der Wahrheit, zu welcher sich die ideale Erkenntniß nur anerkennend verhalten kann. Da allgemein zugestanden wird, daß die Wissenschaft als solche den Erlöser nicht erzeugt und gebildet hat, noch geweissagt — sie vermag überhaupt Nichts zu weissagen, sondern angebliche Vorhersagungen nur zu zerstören oder zu erklären: — so sollte doch auch schon vermuthet werden, daß sie sich zum königlichen Wege der erfahrungsmäßigen, geschichtlichen und lebendigen Erkenntniß der Wahrheit anders als zu ihrem eignen Prozesse verhalte, anders in unmittelbarer Reaktion gegen den Aberglauben im Unglauben, als in der Auffassung des Glaubens, der ohne sie und außer ihr und allein den Aberglauben überwindet.

Die Philosophie ist dem Vf. zufolge gegen das Christenthum nicht nur wohlgesinnt; sie hat ihre Gesinnung auch durch Bekämpfung und Besiegung der rationalistischen Verneinungen des christlichen Offenbarungsglaubens bethätigt. Und diese Hülfe, welche sie der afflicta mater gebracht, dieses Verdienst,

die Vernunftwahrheit mit dem Supernaturalism versöhnt zu haben, wird nun des Weitern besprochen. Wir haben dergleichen von vorn herein der neuesten Philosophie nachgerühmt. Freilich nicht der neuesten im engsten Sinne ausschließlich; auch kann, wenn verneinende Richtungen, in welche Theologie und Kirche gerathen sind, überwunden werden sollen, niemals bloß von der Wissenschaft die Rede sein; denn die tiefere und bessere Wissenschaft wird selbst entweder nicht aufkommen, oder doch überall da als Mysticismus u. dgl. verschrieen werden, wo nicht neue religiöse Erregungen der Gemüther, tiefere kirchliche Bedürfnisse und lebendige Erfahrungen des Heils ihr die Bahn gebrochen und Aufnahme bereitet haben. Nun kann aber eben diese Wissenschaft in der That der christlichen Religion mit der Einen Hand nehmen, was sie ihr mit der andern gegeben hat. Ein Fall, der allezeit eintritt, wenn sie den Gegensatz der Vernunft und Offenbarung schlechthin aufhebt, und die göttliche That der Erlösung als solche entweder problematisch und kritisch behandelt, oder doch wesentlich der That des Gedankens, des Geistes überhaupt, gleichsetzt. Nun wird dennoch ein zwar reicherer, tiefsinnigerer, dem wahren Inhalt des Christenthums verwandterer Rationalismus aus der Theologie, aber immer ist es Rationalismus. Das ändert zwar Etwas, daß die Philosophie jetzt in ihrem eignen Gebiete vom Gegensatze des Natürlichen und Uebernatürlichen, der schlechten und göttlichen Vernunft weiß und redet: aber es ändert nicht Alles. Im Gegentheil wird nun der rein intellektuale Sieg des Menschengeistes, der sich als Gottesgeist weiß, der Sieg der Vernunft über die sündige Natur, der am Christenthume höchstens eine Veranlassung genommen hat, eine Quelle des die Thatsachen der Entstehung des Christenthums naturalisirenden, idealisirenden, biegenden und brechenden Hochmuths. Der Vf. thut Nichts, um diese Befürchtung zu beseitigen. Und doch alterirt sich das Tochterverhältniß ganz und gar, jenachdem die schlechthin voraussetzungslose Philosophie, oder die nicht voraussetzungslose, sondern die ganze Besonderheit der christlichen Erfahrungs-

und Erkenntnißweise setzende Theologie die kirchlichen Dogmen denken lehrt. Was einzelne am meisten hervortretende Vorurtheile gegen die Philosophie anlangt; so läßt sich der Vf. vorzüglich auf die Zurückforderungen der christlichen Lehre nach ihrem ursprünglichen Sinne, auf den lebendigen, persönlichen Gott und auf die Freiheit ein.

Er bemerkt fürs Erste, allerdings lasse sich die Wahrheit in der Philosophie nur in philosophischer Form ausdrücken; wenn erkannt werden solle, wie Gott sich durch sich und aus sich dem Denkenden zu erkennen gebe, so handle es sich nicht mehr um irgendwelche Vorstellungen. Die Theologie habe sich von jeher der Denkformen bedienen müssen, nur aber leider mit zu niedern, geringen Kategorieen begnügt, um die Wahrheit Gottes zu denken, z. B. das Wesen und die Eigenschaft u. dgl. Schon was das Evangelium zu denken gebe: Gott, der absolute Geist, das absolut vollkommene Denken, sei viel mehr. Nun aber gelte es, diesen absoluten Geist wirklich von unten nach oben, von außen nach innen gehend und aufsteigend zu erreichen und denkend zu erkennen; diesen Prozeß müsse man entweder mitmachen oder bessern, oder sich so gestalten lassen, wie er laufe und ausgehe. Man rühme die Zusammenstimmung der jetzigen Philosophie mit der Religion, und läugne doch, daß die erstere die Wahrheit der letztern lehre. Das sei nicht zu tragen. Und doch ist die Philosophie nimmermehr im Stande gewesen, die Wirklichkeit des Sündenfalls aus sich (ex propriis, ex suis) zu beweisen. Hegel hat in der Philosophie der Religion die kirchliche Lehre vom erbsündlichen Gemeinzustande sehr denkbar und begreiflich gemacht, und die pelagianische sowie manichäische Einseitigkeit kräftig zurückgewiesen. Das Richtige des Vorgebens, der Mensch sei von Natur weder gut noch böse, die Möglichkeit, an sich gut und doch in der Einzelheit selbstsüchtig zu sein, ist dargethan worden. Die Philosophie hat den Begriff des jetzigen menschlichen Gemeinzustandes als eines fleischlichen, verwerflichen vollzogen; sie hat gegenüber einer bloß atomistischen Willkür den Begriff der Ursünde und Gat-

tungssünde, gegenüber dem Dualismus des guten und bösen Wesens die ursprüngliche Reinheit der endlichen Natur gerettet. Dieß ist sehr viel. Die Philosophie als denkendes Eingehen in den geschichtlich unmittelbaren Gegenstand kann eben dieses und vermag dieses. Sofern sie aber ex suis, ex propriis schlechthin die christliche Lehre von der Erlösungs-Bedürftigkeit oder aus dem reinen Begriffe des endlichen Subjekts den Begriff der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit construirt haben will und soll; zeigt es sich, daß sie an der Wahrheit vorüber, oder über sie hinausgegangen ist, oder sie noch nicht erreicht hat, ja daß es nur vorgeblicher Weise das Christliche sei, was sie setze und lehre. Die Philosophie hat rein von sich selbst nur den Begriff der möglichen Sünde oder zugleich den Begriff der nothwendigen. Da das Gute in seiner natürlichen Unmittelbarkeit noch nicht das bestimmt und wahrhaft Gute ist; so muß das endliche Subjekt zum Bewußtsein des Gegensatzes gebracht und in Prüfung gesetzt werden: — und das ist der Punkt, wo es sich in seiner einzelnen Selbstheit, in seinem endlichen Fürsichsein ergreifen kann, als wäre es so unendlich, so wie Gott, kurz der Punkt, wo das Böse möglich ist. Jede wirkliche Entzündung desselben auf diesem Punkte geht über die ideelle und absolute Begreiflichkeit hinaus. Wenn aber nicht, so hat die Philosophie bereits das Böse in seiner ursprünglichen, wenn auch in der Substanzialität noch verhüllten, Nothwendigkeit erkannt; d. h. das Endliche, das Einzelne, Sinnliche selbst ist ihr das Böse, oder das Natürliche zum Bösen geworden in einem Sinne, welcher eben nicht der Sinn der geschichtlich dogmatischen christlichen Lehre ist. Beharrt die Philosophie in der Behauptung, daß das Böse die Spitze des Endlichen, der Durchgang zum wahren Guten und nichts weiter sei; so geht sie rückwärts in die vorchristlichen Lehren, und sofern sie christliche Philosophie sein will, in die Irrlehre über, die sie schon hinter sich hatte, in die pelagianische theils, theils in die manichäische. In die letztere, sofern nun die Sinnlichkeit schon an sich Sünde sein

wird; in die erstere, sofern nun der Anfang der Sünde in jedem Individuum ganz neu gesetzt werden muß. Der reine Urstand wird, wie Hegel ihn ausdrücklich bezeichnet, (II. 212.) eine leere Annahme; der erste Sünder, und die erste Sünde eine bloße Darstellung der abstrakten Allgemeinheit, und doch kann der theologische Begriff sowohl eines Verderbens, als einer Restitution ohne die föderale Individualität des ersten und andern Adams nicht bestehen. Was man jetzt das Concrete zu nennen pflegt, ist ja doch nur Begriff, nur logische Bestimmtheit; dieses Concrete ist nicht das geschichtlich Individuelle. Jedes geschichtlich Individuelle hat freilich in seiner Bestimmung, sich dem unmittelbaren Leben, Gefühle und Bewußtsein zu offenbaren und auf dieses zu wirken, zugleich die Bestimmung, gedacht zu werden, und folglich den Denkgesetzen anheim zu fallen, aber es hat zugleich als eine selbstständige Macht des Daseins die Bestimmung, das Denken selbst neu zu bestimmen; es kann als solches nicht ohne die Idee, aber zugleich nur aus sich selbst erkannt werden. Der Begriff der Geschichte kommt nur in dem Maaße zu Stande, als wir Geschichte der Idee stattfinden lassen, in welcher die Idee (die menschliche) ebenso bestimmbar als bestimmend erscheint. Der alte Satz der Theologie, es ist Etwas „über die Vernunft und nicht wider die Vernunft," läßt sich noch immer gut erklären und streng vertheidigen, oder er wird in den andern, daß die subjektive Vernunft zu ihrer Objektivirung, zu ihrem wesentlichen Inhalt und zu ihrer wahren Form ohne neue Vermittlungen des Daseins und Bewußtseins nicht gelangen könne, hinübergeführt und behält auch so seine Geltung. Die Idee ist überhaupt nicht vor dem unmittelbaren Bewußtsein; sie ist die potenzirte Einheit, Stätigkeit, Nothwendigkeit desselben. So ist sie auch zerfallen mit dem Sein; sie richtet das Unstätige der Vorstellung und des Gefühls, sie verwirft den Schein und wehrt sich gegen Erscheinungen. Und das Denken versucht wieder die ursprüngliche Einheit der Urkenntnisse mit der Erfahrung herzustellen. Allein das ideale Denken hat auch selbst wieder an dem gefallenen Be-

wußtsein und Dasein seine Schranke. Es kann in seiner höchsten vorchristlichen Klarheit und Schärfe, in der es die verwerflichen Gemeinzustände der Welt als solche nicht verkennt, und sich bestrebt durch seine Willensmacht sie umzuwandeln, doch eben nur die denkende Umwandlung fortsetzen. Es kann dabei Nichts weissagen; die Idee kann ungeachtet des Gesetzes der Diremtion und der Besonderung Nichts individualisiren; über das Allgemeine im Besonderen, und über die allgemeine, approximative Verwirklichung des Guten können sie nicht hinaus, bis idea und was selbst über alles Denken hinaus, Eins im Individuo geworden sind; ein Erfolg, dessen Wirkungen das Grundbewußtsein, folglich auch die Idee und das Denken neu und göttlich neu bestimmt. Da kann denn die Philosophie nicht auftreten, und behaupten: auch dieses, den Sohn Gottes, den wirklichen Gottmenschen erkenne ich nun vermöge der Entwicklung der Idee und aus mir selber, in der Weise der logischen Absolutheit. Denn es ist eben nicht wahr. Es ist eben ein neues Verhältniß und eine neue Zeit eingetreten: das unterschiedene und doch wieder ausgleichbare Verhältniß der Theologie und Philosophie. Wer das nicht anerkennt, kommt in die Gefahr, die Einzelheit des Erlösers indifferent zu machen, sie vermöge der Potenz des Geistes zur Zufälligkeit herabzusetzen. Die Hegelsche Abhandlung über das Reich des Sohnes begünstigt allerdings das Straußische Verfahren nicht; denn hier wird die nothwendige Erscheinung des Gottmenschen, sein historisches Dasein und Sosein in der Einzelheit, daß es die unentbehrliche Voraussetzung des chrichlichen Glaubens sei, mit großem Nachdruck gelehrt: allein die Abhandlung vom Reiche des Geistes macht das Verhältniß der Erscheinung zum Scheine wieder so ungewiß, und die Beglaubigung des Heils durch den begreifenden Geist wieder so ganz selbstständig, daß dennoch der Anlaß zu jenem Verfahren in unzähligen Aeußerungen unmittelbar gegeben wird. Jedenfalls wäre es sehr erwünscht, wenn diejenigen Männer der Schule, welche Straußen im Namen der Philosophie entgegentreten, und es ihm als Schuld

anrechnen, daß er die absolute Erscheinung nicht selbst mit zum Leben und Wirken der Idee hinzunehme; zu welchen außer Rosenkranz und Bauer nach S. 42. auch der Hr. Vf. gehört, eben diesen Begriff „absolute Erscheinung" und somit das noch sehr im Dunkeln liegende Verhältniß der Idee zur Einzelheit und zur Geschichte von Neuem und ausschließlich erörterten. Bis dahin kann es den Theologen nicht so ohne weiteres verargt werden, daß sie bei aller Werthschätzung der philosophischen Leistungen im Gebiete der Dogmatik noch jenes Andersein der christlichen Lehre behaupten. Es ist auch nicht so, daß etwa nur die Theologie in gewissen Punkten die Form der Vorstellung, die vergängliche und zufällige, festhielte; denn die Philosophie selbst hat vielmehr da, wo die Theologie sich der sinnlichen Vorstellung, ebenso wie des absoluten Begriffs begeben hatte, z. B. in der Lehre von der göttlichen Schöpfung die Vorstellungsweisen „Sich entlassen, entäußern" und in der Lehre von der Vollendung „in sich zurücknehmen, reponere" u. s. w. von neuem eingeführt. Am wenigsten läßt sich in Abrede stellen, daß man bisher nicht selten im umgekehrten Falle die philosophische Dialektik in das Element der apostolischen Unmittelbakeit herein getragen, und also apostoliche oder sonstige biblische Sprüche zu unmittelbaren Belegen philosophischer Wahrheit allegorisirt hat. — Der Hr. Vf. führt am Schlusse noch einmal seine Rede auf das Heil der Freiheit durch Erkenntniß der Wahrheit, und zwar um den Unterschied der Philosophie und Religion, damit zugleich ihre Harmonie klar zu machen. Dazu werden die beiden Stellen 1. Tim. 2, 4. „welcher will daß allen Menschen geholfen werde und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen," und 1. Tim. 2, 10—12. verwandt. Unserm Vf. zufolge, läßt sich an die dasigen Behauptungen und Verheißungen unmittelbar die Verklärung des Christenthums und des Heils durch die Philosophie und in der Philosophie anknüpfen. Der Apostel nun hat, was besonders die zweite Stelle betrifft, an eine dergleichen Verklärung so wenig gedacht, oder sie auch so wenig übriggelassen zu denken, daß er vielmehr dieses Herrliche von Erkenntniß schlechthin in Gegensatz mit ἀπόδειξις stellt, und mit Philosophie; und behauptet, eine Weisheit sei das Christenthum dennoch, und zwar eine viel vollkommnere, eine Dialektik des Geistes und der Kraft, aus Offenbarung geboren, aus heimlichen Gründen neu hervorgegangen, durch keine natürliche Erkenntniß- und Erfahrungsfunktion sonst erreichbar oder ersetzbar. Denn das liegt hier klar im Zusammenhange vor. Den Vf. wird dieß freilich nicht stören, weil ihm, was gegen die vorchristliche Weltweisheit gesagt ist, nur für die christliche Philosophie als die wahre Gottesweisheit ge-

sagt erscheint. Diese wahre Gotteswcisheit ist nämlich den Menschen zunächst durch Glauben und Ueberzeugung angeeignet; so ist sie noch nicht Cognition, weil noch nicht durch Cogitation hindurchgegangen, und so noch nicht Freiheit. Wie? Es giebt also im Sinne des Paulus einen Glauben, der noch ohne Cognition, weil ohne Reflexion und Spekulation ist? Also Paulus hat sich entweder selbst über den Glauben gestellt oder nur Anweisung und Verheißung vom Standpunkt des Glaubens z. B. auf Athanasius oder Anselm ausgestellt? Und diese stehen nun in Erkenntniß, in seliger und freier Erkenntniß höher als der Apostel? Die Philosophie, sagt der Vf. schließlich, ist eben dahin gelangt, daß sie einsehen lehrt, ohne divinae mentis perspecta ratio und ohne mitwirkende That des göttlichen Geistes selbst (ipsaque hac mente adjuvante) könne von göttlichen Dingen Nichts verstanden werden. Darin also trifft sie mit dem Offenbarung und Erleuchtung rühmenden Paulus zusammen. Allein sie weiß zugleich, daß sie zu dieser Erkenntniß ganz aus sich und durch sich selbst, ganz innerhalb der Denk-Erfahrungen (sua procedens via) gekommen; und eben dieses Selbstbewußtsein, des Philosophen reifste Frucht soll pietas gegen die christliche Religion, als veritatis genitrix prima, sein und bleiben. Hier ist noch keineswegs klar geworden, wie die Philosophie die Offenbarung dankbar anerkennen, und doch auch ganz frei und selbstständig im Besitze des absoluten Wissens gedacht werden soll. Wie es Vf. scheint, entlehnt diese Philosophie vom christlichen Bewußtsein Prinzipien, und macht sie, die ihr nur vermittelter Weise und an sich nicht zukommen, ganz zu ihrem eignen, um dann destomehr sich aus den Bedingungen des Glaubens und der Offenbarung herauszuschwingen, oder vielmehr an der Stelle des Glaubens frei und selig zu machen. So kehren wir zu der obigen Frage zurück, und zu unserer Instanz gegen den Vf.: der absolute Geist ist nicht denkend nur und in Bewegungen des Denkens Liebe, Leben, Schöpfer und Erlöser; und Christenthum nicht Freiheit, Leben, Friede und Freude bloß durch das absolute Begreifen des religiösen Inhalts: denn das Denken als das besondere des bewußten Geisteslebens sondert sich als solches vermöge der Reflexion von der Totalität des freien Lebens, von den Willensbewegungen und der Liebe ab, und bleibt nur religiös und christlich, insofern es in den lebendigen, nun zwar gedachten aber nicht zerdachten noch erschöpften, sondern gerechtfertigten Glauben zurückgeht.

Druckfehler.

S. 31. Z. 2. v. u. st. anerkennende l. anzuerkennende.

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

unter Mitwirkung der Herren

Archidiakonus Dr. Ackermann in Jena, Professor Dr. H. Beckers in Dillingen, Geh. Medizinalrath Prof. Dr. Burdach in Königsberg, Geh. Medizinalrath Dr. Carus in Dresden, Prof. Dr. Chalybäus in Dresden, Prof. Dr. Erichson in Greifswald, Prof. Dr. Carl Philipp Fischer in Tübingen, Prof. Dr. Friedrich Hoffmann in Würzburg, Diakonus Dr. W. Hoffmann in Winnenden, Prof. Dr. O. Krabbe in Hamburg, Universitätsrath Dr. Kreuzhage in Göttingen, Prof. Dr. Leupoldt in Erlangen, Consistorialrath Prof. Dr. Lücke in Göttingen, Schöff und Syndikus Dr. J. Fr. von Meyer in Frankfurt a. M., Prof. Dr. Julius Müller in Marburg, Ober-Consistorialrath und Prof. Dr. Neander in Berlin, Consistorialrath Prof. Dr. Nitzsch in Bonn, Dr. Pabst in Wien, Dr. Passavant in Frankfurt a. M., Geheimer Hofrath Prof. Dr. Platner in Marburg, Prof. Dr. Rothe in Heidelberg, Prof. Dr. Sengler in Marburg, Prof. Dr. Stahl in Erlangen, Prof. Dr. Staudenmaier in Gießen, Prof. Dr. Steffens in Berlin, Prof. Dr. Twesten in Berlin, Prof. Dr. Weiße in Leipzig, und And.

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Königl. Preuß. Rhein-Universität

---

Ersten Bandes zweites Heft.

Bonn,

bei Eduard Weber.

1837.

Die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie

von

C. H. Weiße.

Zweiter Artikel.

Die Verhandlung über die Methode, — unter den drei Begriffen der erste, welche wir in dem vorhergehenden ersten Artikel *) als Gegenstand der drei Grundfragen dermaliger Philosophie betrachteten, — hatte sich so gestellt, daß dort hauptsächlich nur von der Entdeckung, welche in Bezug auf die Methode Hegel gemacht hat, die Rede sein mußte. Die Gegner dieses Philosophen traten dort einerseits in die Stellung von Opponenten, sei es gegen jenen Begriff der Methode überhaupt, oder gegen die Anwendung, die Hegel davon macht; andererseits hatten sie sich selbst gegen die Beschuldigung eines Mißverständnisses oder einer ungehörigen Anwendung derselben zu vertheidigen. Eine andere Gestalt nimmt die Verhandlung über die zwei andern Grundfragen an, die Fragen erstens über den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, zweitens über die Persönlichkeit Gottes. Hier kommen die Principien zur Sprache, durch welche die Gegner positiv über Hegels Standpunkt hinausgegangen zu sein sich rühmen. Die Stelle der Opposition wird hier von der

---

*) S. I. Heft S. 67.

Hegelschen Schule eingenommen; nicht zwar genau in derselben Weise, wie dort das Entgegengesetzte Statt fand; theils weil die wissenschaftliche Gestaltung der gegnerischen Principien noch nicht so klar und fertig vorliegt, wie die ihrer eigenen, theils weil die Opposition des ältern Standpunktes gegen den jüngern, des niedern gegen den höhern, überall eine andere ist, als die umgekehrte. Von einem Eingehen in das Spekulative der gegnerischen Ansicht kann bei dieser Opposition nicht die Rede sein; solches Eingehen wäre selbst eine Erhebung auf den höhern Standpunkt. Das Abweisen aber dieses wissenschaftlich Eigenthümlichen des höhern Standpunktes, das Bezeichnen desselben als eines Abfalls von der wahren Spekulation auf niedere Stufen, oder gar auf den Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, wird erleichtert und gewinnt einigen Schein der Berechtigung durch den Zustand der Unausgeführtheit und theilweise allerdings des Widerstreites unter sich selbst, in welchem sich dermalen die gegnerischen Ansichten noch befinden. Verstärkt wird dieser Schein noch durch den Umstand, daß die Worte, mit welchen die Gegner ihre Principien bezeichnen, von Hegels Schule nicht nur nicht verläugnet, sondern ausdrücklich mit der Behauptung adoptirt werden, daß sie erst in Hegels System ihren rechten Sinn gewonnen haben, daß die Begriffe, die durch diese Worte ausgedrückt werden sollen, erst durch dieses System in die Philosophie eingeführt und philosophisch erwiesen seien. — Dieser Opposition gegenüber wird nun die Vertheidigung der höheren Principien ein um so größeres Interesse gewinnen, je mehr sie, um mit Erfolg dies zu leisten, zugleich hier und da einen Schritt zur weitern wissenschaftlichen Ausbildung der Principien selbst zu thun oder zu versuchen sich veranlaßt findet. In diesem Sinne denken auch wir jetzt eine Vertretung der Principien, die Hr. Schaller in den beiden letzten Abschnitten seiner Schrift in Frage stellt, gegen ihn zu unternehmen. Beide sind zwar unter einander auf das Engste, bei weitem enger, als es in der Darstellung des Verf. zum Vorschein kommt, verbunden; indessen

wird doch auch für uns eine abgesonderte Verhandlung beider zu ermöglichen sein.

II. Die Freiheit.

Hr. Schaller bemerkt am Eingange dieses Abschnitts (S. 234.), daß „die Verkündigung einer höhern Auffassung der Freiheit, wie sie bis jetzt der Spekulation noch nicht gelungen sein soll, sich besonders an die Umgestaltung der Philosophie anschließe, welche Schelling von Neuem verkündigt hat.“ Wie jedoch Schelling selbst das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit auffasse, will der Verf. fürerst dahin gestellt sein lassen; weshalb, sieht man nicht deutlich, da ihm doch, vieler andern Andeutungen nicht zu gedenken, Schellings Abhandlung über die menschliche Freiheit und seine Vorrede zu Cousin, worin er sich, wenn auch kurz, doch klar und energisch genug über diesen Gegenstand ausspricht, vorlagen, und man meinen sollte, daß, einen so bedeutenden Gegner zu widerlegen, er sich vor Allem hätte müssen angelegen sein lassen. — Wir dürfen uns durch diese Zurückhaltung des Verf. nicht abhalten lassen, auch hier der Sache auf den Grund zu gehen, da allerdings diese beiden Schelling'schen Abhandlungen vor allen andern sich eignen möchten, einen Vereinigungspunkt abzugeben für die von so verschiedenartigen Seiten und Anfängen ausgehenden Bestrebungen, über Hegel hinauszudringen, und einen höhern Standpunkt der Spekulation zu gewinnen.

In der That nämlich hat an beiden Orten Schelling das Princip jenes Standpunktes, der nach dem Identitätssystem und nach der Ausführung, welche das Identitätssystem durch Hegel gewonnen hat, der einzig denkbare ist, klar und unzweideutig, wiewohl fürerst noch ohne eigentliche wissenschaftliche Ausführung, ausgesprochen. — Die erste jener beiden Abhandlungen zwar, die allerdings älter ist, als Hegels Logik und Encyklopädie, soll, meinen die Anhänger des letztgedachten Philosophen, ihrem spekulativen Gehalte nach bereits in Hegels

System hinein verarbeitet sein. Es bedarf indessen nur eines Blickes auf die dürftige Weise, wie Hegel dieselbe berücksichtigt *), um darüber ins Klare zu kommen, was es mit dieser Verarbeitung für eine Bewandtniß habe; auch haben Schüler Hegels es bequem gefunden, jene Abhandlung unter die Kategorie der Mystik einzureihen, mit welchem Namen man bekanntlich dort den Begriff eines Zurücksinkens von der Stufe der Spekulation auf die Stufe der poetisch-religiösen Vorstellung zu verknüpfen pflegt. Im ausdrücklichen Gegensatz aber gegen Hegels Philosophie hat Schelling eben dieses Princip, freilich noch bei Weitem kürzer und unausgeführter, neuerlich in der Vorrede zu Cousin ausgesprochen; die Worte dieser Vorrede drängen dasjenige in einen kurzen und schlagenden Ausdruck zusammen, was schon zuvor den Kern und das Mark derjenigen Entgegnungen gegen Hegel ausgemacht hatte, die von der Forderung, von dem Bewußtsein der Nothwendigkeit eines höhern Standpunktes der Philosophie eingegeben waren. Schelling hat das System, welches die Ausführung dieses höhern Standpunktes enthalten wird, vorläufig das System der Freiheit genannt, in der That die angemessenste Bezeichnung, die fürerst dafür gefunden werden konnte. Da indessen Hegels Philosophie das Verdienst, die philosophische Spekulation mit dem Princip der Freiheit durchdrungen und im Sinne dieses Princips zum System durchgebildet zu haben, gleichfalls für sich in Anspruch nimmt; so ist näher nachzufragen, worin der Unterschied desjenigen Begriffs der Freiheit besteht, der nach Schelling Princip der Philosophie werden soll, von demjenigen, der nach Hegel es schon ist.

Hr. Schaller meint unstreitig auf diesen Unterschied hinzudeuten, wenn er, am Eingange dieses Abschnitts, bemerkt: die Frage über das Verhältniß der Nothwendigkeit und Freiheit, von jeher eine der wichtigsten, habe jetzt vorzugsweise die Wendung erhalten: „ob und in wiefern die Willkühr

*) Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, III. S. 679.

Moment der Freiheit sei." Man sieht sogleich, und die Kritik, die hierauf der Verf. von den Arbeiten Stahls, Braniß' und des Ref. giebt, bestätigt es, daß die Meinung diese ist, durch die Schellingsche Richtung werde jene Frage bejaht, durch die Hegelsche verneint. In ähnlicher Weise mit Hrn. Schaller hat gleichzeitig auch ein anderer Schüler Hegels *)

*) Gabler in seinem Programm: de verae philosophiae erga rel. Christ. pietate. (Berol. 1836) p. 46. — Die schulmeisterliche Suffisance, mit welcher Hr. G. an dieser Stelle und anderwärts über Männer und über wissenschaftliche Bestrebungen abspricht, denen gewachsen zu sein er noch so wenig Beweise gegeben hat, contrastirt seltsam genug mit der Bescheidenheit, die er am Schlusse jener kleinen Gelegenheitsschrift zur Schau trägt. — Auch hat derselbe neuerlich wieder bei Gelegenheit einer Recension des Schallerschen Werkes die Klage über Mißverständniß Hegels gegen Ref. und Andere, die auf einem ähnlichen Standpunkt wie dieser stehen, erhoben. Um über Grund und Inhalt dieser endlos wiederholten Klage endlich einmal aufs Reine zu kommen, erlaubt sich Ref., Hrn. G. folgenden Vorschlag zu machen. Es möge derselbe irgend einen der Punkte, in denen er meint, daß Hegel vom Ref. mißverstanden sei, am Liebsten sogleich jenes „Wichtigste und Wesentlichste", in Bezug worauf Ref. „blind geblieben" sein soll, — er möge es in die Form einer Frage, einer Aufgabe fassen, die von Ref. nicht in dessen eigenem, sondern in Hegels Sinne zu lösen sei. Was gilt die Wette? Ref. hofft diese Frage so zu beantworten, diese Aufgabe so zu lösen, daß weder Hr. G., noch irgend ein Anhänger Hegels in dieser Lösung irgend etwas zur Sache Gehöriges von dem Sinne des Meisters vermissen, oder irgend etwas Fremdes hinzugethan finden soll. Hr. Gabler beliebe dieses Anerbieten nicht als einen Scherz anzusehen; er folge unserer Aufforderung, sei es in den Berliner Jahrbb. oder in gegenwärtiger Zeitschr., oder wo es ihm sonst gefällt; und er kann sich darauf verlassen, daß Ref. ihm Rede stehen wird. Oder wird unser Gegner solche Probe des Verstehens, des Begreifens einer fremden Lehre nicht für genügend ansehen?

das Princip der gegnerischen Bestrebungen zu charakterisiren versucht, indem er behauptet, dieselben suchten die Freiheit, nachdem sie im Princip, d. h. in der logischen Idee, sie verkannt, draußen, und schrieben sie, die allein der Vernunft und dem Geiste angehört, den vernunftlosen Naturdingen, den Thieren und Bestien zu, die doch in Wahrheit nicht die Freiheit selbst, sondern nur einen Schatten und Scheinbild der Freiheit besitzen. — Die Veranlassung zu dieser Bezeichnung und den damit verbundenen Beschuldigungen liegt in den, von den Bekennern derjenigen Richtung, die wir hier ein für allemal

---

Wird er, auch wenn Ref. sich noch so gut aus der Sache ziehen sollte, ihm, wie Gretchen ihrem ketzerischen Liebhaber zurufen:

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum,
Denn du hast kein Hegelthum" —!?

— Freilich wird er es, und er wird noch mehr thun; er wird eben so, wie jetzt, dem Ref. statt ihn zu widerlegen, in numerirten Artikeln seine Sünden herzählen; er wird, was Letzterer längst weiß, und zu wissen bewiesen hat, ihm noch einmal, als wäre es etwas Neues oder bisher Uebersehenes, des Breiteren vordociren; er wird endlich, wenn er zuletzt denn doch den Ref. als ein „philosophisches Subjekt" anerkennen muß, mit einem Stoßseufzer über das „geistige Unglück," wovon besagtes Subjekt betroffen worden, schließen. Daß die unaufhörliche Klage über ein „verborgenes Grundmißverständniß", ausgesprochen gegen Solche, die allenthalben, wo sie ausdrücklich über Hegels Lehren sprechen oder in dessen Methode fortphilosophiren, den faktischen Beweis liefern, daß sie ihn verstanden haben, — daß eine solche Klage auf das Gröbste gegen den eigenen Sinn des Meisters verstößt, welcher allenthalben darauf dringt, menschliche Handlungen und Reden nicht nach einem angeblich sich hinter ihnen verbergenden Innern, sondern nach dem, was sich daran offenbart und zu Tage kommt, zu beurtheilen, — dies wollen jene Trefflichen ein für allemal nicht einsehen!

mit dem Namen des *Systems der Freiheit* bezeichnen wollen, mehrfach gethanen Aussprüchen: *) „*daß das wahrhaft Seiende nicht dasjenige sei, was nicht nicht sein und nicht anders sein kann, als es ist, sondern daß es in dem Wesen und Begriffe des wahrhaft Seienden liege, auch nicht sein und auch anders sein zu können.*" Dieser Ausspruch enthält ohne Zweifel den eigentlichen Kernpunkt des wissenschaftlichen Kampfes beider Parteien, und der Kampf selbst hat sich in Bezug auf ihn so gestaltet, daß die Anhänger Hegels jene Ansicht ihrer Gegner beschuldigen, sie stamme aus dem Unvermögen, das Seiende mittelst der spekulativen Methode als ein *Nothwendiges* zu erkennen, oder, was gleichviel ist, aus dem Nichtangelangtsein bei dem wahren, von der Nothwendigkeit nicht verschiedenen, sondern mit ihr identischen Begriffe der Freiheit und dem Rückfalle zu der gemeinen, unphilosophischen Vorstellung von ihr; die Gegner aber umgekehrt von Hegel und den Seinigen sagen, sie seien bei einer rein negativen Dialektik, welche das Seiende begreift, nur wiefern es durch absolute Denknothwendigkeit begriffen zu werden vermag, stehen geblieben, und nicht zu der höhern Dialektik fortgegangen, welche jene Denknothwendigkeit, ohne sie zu läugnen oder zu mißkennen, selbst nur als ein Moment der wahren Wirklichkeit erfaßt.

Was nun jene von Hegels Seite gegen das System der Freiheit erhobene Beschuldigung anbelangt; so ist nicht zu läugnen, daß dieselbe insofern etwas Scheinbares hat, als die gegnerische Lehrer nahe genug mit einer Lieblingsansicht des gemeinen Menschenverstandes zusammenzutreffen scheint, mit welcher die philosophische Spekulation schon oft, fast kann man sagen, zu allen Zeiten, zu kämpfen gehabt hat. Wir meinen die Ansicht,

---

*) Von *Schelling* selbst, wenn nicht ausdrücklich mit diesen Worten, doch mit ziemlich gleichlautenden, in der mehrmals erwähnten Vorrede. Außerdem insbesondere von *Stahl* und vom Ref.

welche, die Freiheit als Eigenschaft gewissen daseienden, fertigen Wesen, zunächst den selbstbewußten und vernünftigen zutheilend, sie in die diesen Wesen angeblich zustehende gleiche Möglichkeit der Wahl des Entgegengesetzten, des Thuns oder Lassens, setzt. Unter den von dem Verf. ausdrücklich hier bekämpften Gegnern dürfte Einer, nämlich Stahl, kaum ganz von dem Vorwurfe frei zu sprechen sein, den wahren Freiheitsbegriff, jenen, welchen Schelling gegen Hegel verficht, mit diesem unächten oder zweideutigen, dem äquilibristischen Freiheitsbegriffe, verwechselt zu haben. Auch Braniß streift, namentlich in seiner Auffassung des Schöpfungsbegriffs, nahe genug daran. Bei Schelling freilich kann, wenn man ihm nicht den unerhörtesten Abfall von sich selbst zutrauen will, von jener falschen Vorstellung nicht wohl die Rede sein, da sich nicht leicht ein Anderer so energisch gegen die äquilibristische Ansicht der Freiheit erklärt hat, wie Er selbst in der Abhandlung über die menschliche Freiheit. Auch Ref. hat sich bereits an verschiedenen Orten unzweideutig genug über diesen Punkt ausgesprochen. Dies konnte den Gegnern, wenn sie, wie hier Hr. Schaller, einigermaaßen genauer auf die von ihnen bekämpften Lehren eingehen wollten, nicht verborgen bleiben; aber sie halten sich lieber an die auch so noch zurückbleibende Analogie des neu aufgestellten Freiheitsbegriffs mit dem gemeinen, in der Absicht, um jenen als enthaltend, nicht eine Erhebung über die von ihnen eingenommene Denkstufe, sondern als einen Rückschritt von dieser darzustellen.

Zu einiger Vorsicht bei diesem Verfahren hätte indeß der Umstand auffordern können, daß in der Geschichte der Philosophie der Fall schon öfter vorgekommen ist, (Hr. Schaller selbst hat in dem Eingange seiner Schrift darauf hingedeutet,) wo eine erreichte höhere Stufe der philosophischen Spekulation von den Inhabern der früheren als ein Abfall oder ein Rückschritt betrachtet wurde. Schelling, Er, der, wo er auch nicht ausdrücklich genannt wird, doch überall als in jenen Vorwurf mit eingeschlossen zu betrachten ist, erfährt hier zum zweiten

Male, was er schon bei seinem ersten Auftreten als Schöpfer des Identitätssystems hat erfahren müssen. Dort war es Fichte, der in diesem System nur einen Rückfall von der wahren Philosophie, d. h. von dem Idealismus, zu dem Realismus des gemeinen Menschenverstandes, der das äußere, materielle Dasein für das Wahre nimmt, zu erblicken meinte. Genau eben so wirft jetzt Hegels Schule dem Systeme der Freiheit einen Rückfall in die gemeine Vorstellung von der Freiheit vor. Und doch wird man bei genauerer Betrachtung finden, daß nur sie es ist, welche den Freiheitsbegriff da, wo sie ihn, wie Schelling es verlangt, nicht als identisch mit der Nothwendigkeit, sondern im Gegensatze zur Nothwendigkeit denken will, nicht anders, als in jener Weise des gemeinen Verstandes zu denken vermag. Es begegnet ihr in diesem Falle, daß sie eben dieses ihr Unvermögen, in derselben Weise, wie sie so häufig sich beklagt, daß es von den Gegnern ihr geschehe, den Gegnern unterschiebt. — Worauf nämlich Hegel allenthalben, und mit Recht, mit so großem Eifer dringt, daß man in wissenschaftlichem Zusammenhange die Kategoriecn und Begriffsformen, deren man bei der Auffassung und wissenschaftlichen Verarbeitung eines bestimmten Inhalts sich bedient, nicht ungeprüft aus der Vorstellung und dem gemeinen Redegebrauche aufnehmen, sondern sie zuvor einer wissenschaftlichen Kritik unterwerfe und ihre dialektische Doppelnatur und Vieldeutigkeit sich zum Bewußtsein bringe: Dasselbe ist hier von seinen Anhängern zu fordern, daß sie es in Bezug auf jene Begriffsbestimmungen thun, durch deren unkritische und gedankenlose Anwendung sie bisher die Ansicht der Gegner ad absurdum zu führen sich beeiferten.

Daß nämlich die Schule Hegels sich in dieser Verhandlung wirklich jenes von ihr selbst so sehr perhorrescirten Fehlers schuldig macht, wird aus folgender Betrachtung erhellen. Das System der Freiheit betrachtet, wie bemerkt, als ein wesentliches Begriffsmoment des wahrhaft Seienden oder Wirklichen die Bestimmung: auch nicht sein und auch anders sein zu können. Hier nun sind die Gegner, (unter ihnen auch Hr. Schaller, dessen

lange Rede S. 246 ff. sich auf diesen kurzen Sinn zurückführen läßt), sogleich mit der Alternative bei der Hand: entweder dieses „Können", diese „Möglichkeit des Anderen" ist eine reale, im Sein des Dinges selbst jeden Augenblick zu verwirklichende, (so daß also z. B. Gott vermöge seiner Freiheit es jeden Augenblick in seiner Gewalt hätte, sein eigenes Dasein oder das Dasein der Welt zu vernichten, oder eine andere Welt zu schaffen), — dann ist (vergl. insbes. S. 259.) alle Gewißheit, alle Zuversicht aufgehoben; es ist keine philosophische Wissenschaft von realen Dingen mehr möglich, sondern der Zweifel, die Ungewißheit, höchstens die Anerkennung einer rein empirischen Thatsächlichkeit tritt an die Stelle der philosophischen Wahrheit: oder jene Möglichkeit ist eine unwirkliche, nur gedachte, aber nicht in den Dingen selbst real existirende, — dann hat sie (S. 250) gar keine Bedeutung, sie ist ein leeres Wort, eine Nichts sagende Formel. Dies, wie gesagt, die Alternative, die man bei unserm Verf. und bei vielen andern Anhängern Hegels mit geringer Variation des Ausdrucks der Grundansicht des Systemes der Freiheit mit triumphirender Miene entgegen halten hört. — Vernähmen wir ein Räsonnement dieser Art aus dem Munde eines Rationalisten der alten Schule oder eines Herbartianers, so würden wir es in der Ordnung finden; aus dem Munde unserer dermaligen Gegner vernommen, kann es nur als Beleg dienen, wie ihnen, sobald sie an den Gränzen ihres Systems angelangt sind, wo kein Meister mehr ihnen vorangeht, die Gedanken ausgehen und sie nur noch in der Weise des gemeinsten Verstandes fortzudenken vermögen. Als ob eine dialektisch aufgehobene Möglichkeit, eine solche Möglichkeit, welche, einer Wirklichkeit einverleibt, durch die sie überwunden ist, und stets auf's Neue überwunden wird, nur noch als ideales Moment, als Gedanke, der aber für sich nicht mehr zur That kommt und kommen kann, in dem Wirklichen fortbesteht, — als ob eine solche Möglichkeit nicht auch noch eine Möglichkeit wäre! Als ob, umgekehrt, diejenige Nothwendigkeit, die aus der Ueberwindung des unmittelbar Möglichen, aus der freien (sei es bewußten,

oder unbewußten) Wahl zwischen den Momenten dieser Möglichkeit hervorgeht, entweder gar keine Nothwendigkeit, oder mit jener Nothwendigkeit, welche, als unmittelbare, ursprüngliche Nothwendigkeit, eine Möglichkeit des Andern nicht zu überwinden hat, einerlei wäre! — Wenn solche Behauptungen nicht auf eine Verkennung oder Verläugnung der dialektischen Natur dieser, wie jeder andern Kategorieen, auf einen Rückfall in die starre Weise der Abstraktion, die von jeder Kategorie nur Eine Bedeutung kennt und sich gegen jede Flüssigkeit und Fortbewegung ihres Sinnes sträubt, hinauskommen; dann wahrlich giebt es zwischen dialektischem Denken und gemeiner Verstandesreflexion keinen Unterschied mehr!

Unser Verfasser selbst hat im Laufe seiner kritischen Betrachtung der namentlich in den Arbeiten des Ref. sich aussprechenden antideterministischen Richtung für den in diesem Zusammenhang vorkommenden Begriff des „Auchandersseynkönnens" die Erklärung gegeben: daß derselbe „nur den lebendigen, selbstthätigen Gegensatz gegen das abstrakt Metaphysische bedeutet;" (S. 264. vergl. S. 254.). Es scheint, daß er mit diesem „nur" und mit andern ähnlich lautenden Wendungen eine Consequenz bezeichnen will, die zwar aus den Sätzen des Ref. sich ergeben, aber nicht in dessen Sinne liegen soll, als welcher letztere mit jener Ausschließung des Zufalls und der Willkühr, mit jener „Erhebung der Freiheit zur Vernünftigkeit", auf die das „nur" sich bezieht, sich nicht vertrage. Nichtsdestoweniger darf Ref. sich in jene Bezeichnung einstimmend erklären, und zwar nicht blos in seinen eigenen, persönlichen, sondern zugleich, so wie er Dieselben versteht, im Sinne auch der übrigen Bekenner des Systems der Freiheit, namentlich und vor Allen Schellings. Allerdings ist, man mag demselben nun übrigens eine Deutung oder wissenschaftliche Ausführung geben, welche man will, in dem Begriffe der Freiheit der Gegensatz gegen das abstrakt Metaphysische *) die Haupt-

---

*) Der historische Beweis, daß allen bisherigen Systemen das klare

sache, und die Beschuldigung des Determinismus oder der Freiheitsläugnung, die man gegen Hegel ausspricht, bezieht sich einzig und allein auf das Nichtvorhandensein dieses Gegensatzes in dem Systeme dieses Denkens. Die Ausschließung, oder richtiger, die **Ueberwindung** des Zufalls und der Willkühr, die in dem wahren Freiheitsbegriffe liegt, ist so weit entfernt, von den Bekennern des Systemes der Freiheit verläugnet zu werden, daß sie vielmehr gerade umgekehrt dem Hegelschen System eben dies zum schwersten Vorwurf machen, daß es, trotz seines Determinismus, nichts destoweniger dem Zufalle und der Willkühr einen Spielraum einräumt, der ihnen keineswegs einzuräumen ist.

Auch hier nämlich ist, — um jetzt auf den Hauptpunkt dieser Untersuchung zu kommen, — auch hier ist der eigentliche Sitz der Frage unstreitig jener Uebergang von der Metaphysik zur Realphilosophie, von welchem zu wünschen wäre, daß der Verf. ihn mit ausdrücklicherer Rücksicht auf diese Frage besprochen, und nicht in dem früheren Abschnitt vorweggenommen hätte, wo die fruchtbarsten Gesichtspunkte seiner Betrachtung noch nicht gefunden waren. Der Begriff des Auchnichtseinund des Auchandersseinkönnens tritt in dem wahren Systeme an die Stelle jenes Hegelschen Afterbegriffs der „Aeußerlichkeit" oder des „Außersichseins", welcher dort — nicht den lebendigen **Gegensatz** gegen das Logische, denn einen solchen Gegensatz giebt es dort nicht und soll es nicht geben, sondern

---

Bewußtsein dieses Gegensatzes fehlt, und daß dieselben in Folge dieses Mangels sämmtlich in einer oder der andern Weise auf den **Rationalismus**, d. h. auf einer Hypothese der abstrakten Denknothwendigkeit hinauskommen, ist von **Stahl** im ersten Bande seiner Rechtsphilosophie geführt worden. Wir glauben annehmen zu dürfen, daß in der Billigung dieser historisch-kritischen Arbeit alle Bekenner des Systemes der Freiheit übereinkommen, wie weit sie auch übrigens in den positiveren philosophischen Ansichten von Stahl abweichen mögen.

das Heraustreten des physisch Realen aus dem Logischen bezeichnet. Dieser Unbegriff, diese völlig begrifflose Vorstellung ist Nichts als ein Nothbehelf, ein Wort, welches eben da, wo der Begriff ausgeht, d. h. wo die logische Idee ihr Ende erreicht, zur rechten Zeit sich einstellt, um, da es doch einmal noch eine Menge von Dingen giebt, die durch den Begriff als solchen noch nicht gesetzt sind, für das Dasein dieser Dinge — nicht eine Erklärung, sondern nur einen Ausdruck zu geben. Durch dieses unwissenschaftliche Verfahren eben macht sich Hegels Schule desselben Fehlers schuldig, den sie irriger Weise ihren Gegnern vorhält. Eben damit nämlich, daß vermöge dieser sonderbaren Wendung die Dinge, wiefern sie nicht der Begriff selbst sind, als begrifflos gesetzt werden, werden sie als zufällig gesetzt. Oder was wäre in dem Zusammenhange des Hegelschen Systems der Zufall Anderes, als die Begrifflosigkeit, als die Unangemessenheit zu der, allein die Wahrheit, die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Daseins ausdrückenden Gestalt des logischen Begriffs, der logischen Idee? — Freilich ist es buchstäblich nicht minder richtig, wenn man mit Göschel u. A. sagen will, daß es in Hegels System nichts Zufälliges giebt; darum nämlich, weil das Zufällige als solches für das Nichtseiende erklärt wird. Aber dieses Nichtseiende selbst ist von so großer Ausdehnung, daß in Wahrheit dem Zufall und der Willkühr kaum je in einem andern System ein so weiter Spielraum eingeräumt worden ist, wie in dem Hegelschen. — Die Einführung des Zufalls, der Willkühr (denn was an sich betrachtet, Zufall heißt, das würde in Bezug auf die Idee betrachtet, wiefern es in dieser seinen Grund haben sollte, Willkühr zu nennen sein;) als Princips des realen, vom logischen Begriffe unterschiedenen Daseins kann an dieser Stelle, der entscheidenden für den gesammten Charakter des Systemes und der in dem Systeme niedergelegten und ausgesprochenen Weltansicht, auf keine andere Weise vermieden werden, als eben durch diejenige, von welcher die Anhänger Hegels glauben machen möchten, daß

durch sie der Willkühr und dem Zufalle Thor und Thüre eröffnet werde.

Es ist nämlich an dieser Stelle nach dem strengsten Grundsatze der eigenen Dialektik Hegels, — demselben, welchen mißkannt zu haben, wie wir oben sahen, Ref. von Hrn. Schaller sich mußte bezüchtigen lassen, — es ist auch hier, wie überall, wo von einem methodischen Fortschritt die Rede sein soll, nichts mehr und nichts weniger gefordert, als daß dasjenige, wovon dialektisch fortgegangen werden soll, also hier die logische oder metaphysische Idee, als Eines und Dasselbe sich erweise mit dem, wozu fortgegangen werden soll, also hier zu dem, was Hegel die Aeußerlichkeit des Daseins nennt. Die Erfüllung dieser Forderung ist bei Hegels Auffassung, wenn man dieselbe irgend streng beim Worte halten will, offenbar unmöglich. Denn was hätte die Idee als solche, was hätte jene „absolute Totalität, absolute Realität" mit der Aeußerlichkeit als solcher, mit dem Außensichsein als solchen gemein? Der Begriff dieser Aeußerlichkeit tritt dort als ein deus ex machina von Außen zu der Idee heran, statt sich, nach Hegels eigener Forderung, dialektisch aus der Idee, als identisch mit ihrem Begriffe, als die Wahrheit ihres Begriffs, zu ergeben. Nach dem Systeme der Freiheit hingegen, insbesondere wie dasselbe, in strenger dialektischer Methode, vom Ref. ausgeführt wird, kann jene Forderung nicht nur erfüllt werden, sondern sie ist wirklich schon erfüllt. Was nämlich ist die Totalität der metaphysischen Kategorieen, als absolute, nicht nicht sein und nicht anders sein könnende Form des wahrhaft Seienden betrachtet, was ist sie Anderes, als die Möglichkeit des Seins und des Nichtseins der noch nicht in ihr selbst enthaltenen, aber durch sie eben als möglich gesetzten Unendlichkeit realer Bestimmungen? Oder, um noch einen Schritt näher an den eigentlichen Sinn und Inhalt jenes Uebergangs heranzutreten: die Schlußkategorie der Metaphysik, die Kategorie der Freiheit, was ist sie Anderes, als einerseits die Möglichkeit des Setzens solcher

Bestimmungen mit Bewußtsein und vernünftiger Wahl, andererseits die Nothwendigkeit, daß, wenn überhaupt das Auchnichtseinkönnende sein soll, dasselbe in Gestalt eines mit Vernunft und Bewußtsein wählenden (specifirenden) Wesens und der durch die freie Wahl dieses Wesens gesetzten Specificationen gesetzt werde? — Der hartnäckigste Hegelianer, will er anders nicht an den scharfen Spitzen dieser Dialektik sich den Kopf zerstoßen, muß uns zugeben, daß durch diese antihegelsche, und doch in Hegels ächtem Sinne gedachte Dialektik dieses Doppelte erreicht wird: erstens für jene Aeußerlichkeit, oder, wie es besser heißt, für jene Möglichkeit des Andern, welche den specifischen Charakter der realphilosophischen, im Gegensatze der metaphysischen Begriffe bildet, einen rationalen Grund in dem logischen oder metaphysischen Gebiete selbst nachgewiesen zu haben, der bei Hegel gänzlich vermißt wird; zweitens innerhalb dieser unendlichen Möglichkeit des Realen in Bezug auf das wirklich zu setzende Reale den Zufall, die Willkühr sogleich in der Wurzel aufheben zu können.

Zu können, sagen wir, denn die wirkliche Aufhebung des Zufalls und der Willkühr ist freilich noch ein weiterer Schritt, der in dem so eben Bezeichneten noch nicht unmittelbar enthalten, obwohl durch ihn ermöglicht ist. Allerdings nämlich ist in dem bloßen Begriffe der Freiheit, so wie dieser am Schlusse der Metaphysik sich ergeben hat, noch die Möglichkeit der Willkühr, eines willkührlichen, d. h. wenn nicht geradehin zwecklosen (denn eine gewisse Zweckmäßigkeit liegt allenthalben schon in dem Begriffe des freien Thuns selbst), so doch eines höchsten allumfassenden oder idealen Zwecks entbehrenden Thuns oder Schaffens gesetzt. Diese Möglichkeit der Willkühr kann wenigstens von solchen philosophischen Systemen nicht geläugnet werden, die nicht auch die Möglichkeit des Bösen läugnen wollen; und insofern dürfen wir dieselbe als zugestanden auch Hegelscher Seits betrachten, wiewohl sie dort, sammt dem Begriffe des Bösen, als solchen, unter die allgemeine Kategorie des Nichtseins oder der Unwahr-

heit fällt, die Alles, was aus der Idee heraustritt, aufnehmen muß. Daß aber im Ganzen der Welt, daß in derjenigen Begriffsreihe, welche zunächst Gegenstand der Realphilosophie ist, Willkühr nicht stattfindet, sondern Freiheit im höhern Sinne realisirt ist, daß, mit andern Worten, es einen Gott gibt, der die Welt, nicht nach Willkühr, sondern nach Einem großen Zwecke, nach der Einheit der Idee, die ein Moment Seines eigenen Wesens ausmacht, schafft und regiert: dies hat die Philosophie für die große Urthatsache anzuerkennen, auf die alle andere realphilosophische Wahrheit sich gründet, oder in die sie dialektisch zurückgeht. Will man diese Thatsache darum, weil sie allerdings nicht reine Denknothwendigkeit ist, sondern, eine relative Denknothwendigkeit begründend, zu jener reinen im ausdrücklichen Gegensatze steht, Zufall nennen, will man also sagen, dies selbst sei dem Systeme der Freiheit zufolge Zufall, daß in der Welt nicht Zufall und Willkühr, sondern Idee und vernünftige Zweckmäßigkeit herrscht: so kann man dies, da Jedem frei steht, seine Worte nach Belieben zu wählen, zwar Niemanden wehren; doch möge ein Solcher bedenken, wie seine Rede selbst ihn Lügen straft und, indem sie durch Zufall den Zufall aufheben läßt, die Unschicklichkeit dieses Ausdrucks verräth. Auch die gemeine Redeweise stellt den Zufall keineswegs in Gegensatz gegen die logische Denknothwendigkeit, sondern gegen vernünftige Anordnung und Zweckbeziehung; dies selbst aber, daß es eine solche Zweckbeziehung giebt, stellt sie, wie billig, außer den Bereich dieses Gegensatzes, ohne es darum für logisch nothwendig zu erklären oder jene Zweckbeziehung mit der logischen und mathematischen Nothwendigkeit zu verwechseln.

Hier nun hören wir von Hegelscher Seite die Frage aufwerfen: was denn mit dieser Unterscheidung des logisch nicht Nothwendigen von dem Nothwendigen gewonnen sei, wenn Ersteres nichts destoweniger auf andere Weise gleichfalls ein Nothwendiges, und als Nothwendiges nicht blos empirisch, sondern spekulativ und dialektisch erkennbar sein soll? Hr.

Schaller, indem er sich zum Organ dieser Fragestellung macht, meint, (zunächst von der Darstellung des Ref. sprechend, S. 246 und 248.): es sei mit jenen Ausdrücken des Nichtnichtseinkönnens und des Auchnichtseinkönnens „nicht so genau zu nehmen", indem einerseits das Metaphysische nicht an und für sich selbst, sondern nur als Form eines Andern sei, mithin, wenn Letzteres nicht sein können soll, gleichfalls nicht sein können müsse, andererseits es doch in Gottes Begriffe liege, jene freie That zu vollbringen, wodurch er sich selbst und der Welt das Dasein giebt, und also, genau genommen, weder von Gott noch von der Welt gesagt werden könne, daß sie „auch nicht sein könnten." — Gegen diese Beschuldigung des „Nichtsogenaunehmens" muß Ref. mit allem Nachdruck protestiren; weit lieber will er sich die entgegengesetzte, in die sich, genauer besehen, jene wohl verwandeln dürfte, die des „Allzugenaunehmens" gefallen lassen. Was zuvörderst das Metaphysische betrifft, so hat Hr. Sch. den Unterschied übersehen, den Ref. allenthalben, und zwar mit voller Vergünstigung des Sprachgebrauchs zwischen Sein einerseits, und Wesen und Wirklichkeit andererseits macht. Die Kategorien sind auch ohne realen Inhalt; sie können nicht nicht sein; aber sie wesen nicht, sie haben ein wesenloses, unwirkliches Sein. Wesen und Wirklichkeit erhalten sie erst in dem Realen. Es ist daher kein Widerspruch, wenn dem Sein dieser Kategorien unbedingte Nothwendigkeit; ihrer Wirklichkeit, oder vielmehr ihrer Verwirklichung aber nur eine bedingte Nothwendigkeit zugeschrieben wird. Nicht minder ernst gemeint ist umgekehrt der Ausspruch, daß Gott auch nicht sein oder nicht schaffen kann oder richtiger, könnte. Die Möglichkeit solchen Nichtseins und Nichtschaffens ist nämlich, wie gesagt, eine aufgehobene, aufgehoben durch jene göttliche Urthat, durch die Er, von Ewigkeit her, Sich Selbst, innerhalb der Zeit aber, der Welt das Dasein giebt. Dies selbst aber, diese Möglichkeit, wiewohl hier zunächst nur als aufgehobene, als ideales Moment in dem Begriffe Gottes zu denken, ist zunächst

zwar eine rein wissenschaftliche Forderung, in Bezug auf welche von einem à quoi bon? nicht die Rede sein sollte. Sodann aber gewinnt das Gedacht- oder Nichtgedachthaben dieses idealen Momentes die unermeßlichste, entscheidendste Wichtigkeit für die praktische Anwendung in einem andern Gebiete philosophischer Weltbetrachtung, nämlich in der Ethik.

Es ist in Bezug auf diesen ethischen Gesichtspunkt, daß Schelling vorlängst *) die Definition der Freiheit gegeben hat: ihr realer und lebendiger Begriff sei dieser, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sei. Was Schelling dort von dem Unterschiede dieses „realen und lebendigen Begriffs" von dem formalen Begriffe der Freiheit sagt, der, wie er bemerkt, zuerst von dem transscendentalen Idealismus aufgefunden war: das Alles leidet die vollständigste Anwendung auf den Gegensatz, in welchem sich gegenwärtig das System der Freiheit zu Hegels Lehre befindet, denn auch diese kennt nur einen formalen, aber nicht den realen und lebendigen Begriff der Freiheit. Wenn Schelling dort zeigt, daß man, um zu diesem Begriffe zu gelangen, nicht bei der allgemeinen Annahme der Intelligenz und des Willens stehen bleiben, sondern in Gott Selbst von dem, was eigentlich Er Selbst ist, einen Grund seines Daseins unterscheiden müsse, der zur abgesonderten Aktualität und Wirklichkeit nicht zwar in Ihm Selbst, wohl aber in der Creatürlichkeit gelangt: so ist dieser Grund in Gott eben diese in dem Begriffe der Gottheit aufgehobene Möglichkeit des Andern, d. h., wie wir auch schlechthin sagen können, des Bösen, — denn das Andere Gottes, Dessen Begriff mit dem Begriff des höchsten Guten zusammenfällt, ist eben das Böse. Eine Schöpfung, eine Creation ist schlechterdings undenkbar, ohne daß jener Grund zum Sein, zur Wirklichkeit, — der übrigens, was wohl zu beachten, auch nach Schellings Darstellung nicht das Böse selbst, sondern nur die Möglichkeit des Bösen ist — aus Gott her-

*) In der Abhandlung über die menschl. Freiheit, S. 422.

austritt, ohne daß jene Möglichkeit des Andern oder Bösen, die in Gott eine aufgehobene, eine blos ideale ist, in der Creatur zur realen und präsenten wird. Weil die Präsenz dieser Möglichkeit, der realen Möglichkeit des Guten und des Bösen, des In Gott und des Außer Gott Seins, — weil diese, wie gesagt, zu dem Begriffe der Creatur gehört, so zieht sich das Princip der Freiheit, insofern dieses zunächst mit dem Begriffe dieser Möglichkeit identisch genommen wird, durch die ganze Schöpfung hindurch. Wir finden schon auf den untersten Stufen des Naturseins, in den bösartigen Thieren und Insekten, in den vegetabilischen und mineralischen Giften, ja in den elementarischen Grundsubstanzen (man denke an das verheerende Feuer und an die in der Luft und dem Wasser sich verbergenden contagiösen Principien) Anfänge oder Anklänge des Bösen, solche, die keineswegs auf eine verborgene Weisheit des Schöpferplanes, sondern einzig auf die Nothwendigkeit des von aller mechanischen Nothwendigkeit freien Werdens, der Selbstentwicklung alles Creatürlichen zurückzuführen ist. *) Die Andeutung dieses schon der Natur inwohnenden Princips ist es, welche Hrn. Gabler zu der böswilligen Entstellung Anlaß gegeben zu haben scheint, als schreibe das System der Freiheit den schlechtesten Naturgeschöpfen, den unvernünftigen Thieren — brutis et bestiis — Freiheit zu. Diese Freiheit, das bloße Fürsichwirken des Grundes in der Schöpfung der Natur, wo er das Princip der Intelligenz und des Willens noch außer sich hat, und diesen, obgleich im Einzelnen sich von ihm emancipirend und dadurch zum Bösen und Verderblichen werdend, doch im Ganzen und Großen als einer, ihm noch fremden Macht gehorchen muß, — ist noch nicht die wirkliche Freiheit. Wirkliche Freiheit, d. h. die in der Schöpfung realisirte metaphysische Kategorie der Freiheit finden wir nur da, wo die Creatur selbst zum Princip der Intelligenz und

*) Vergl. Schelling a. a. O. S. 455 f.

des Willens hindurchdringt, und nun erst die große Alternative des geistig Guten und des geistig Bösen (d. h., im streng metaphysischen Sinne, des wahrhaft seienden Guten oder Bösen) für sie eintritt.

Auch von diesen ethischen Ideen, deren Bedeutung durchaus auf jener metaphysischen Voraussetzung einer Möglichkeit des Entgegengesetzten ruht, wissen wir zwar wohl, daß sie nichtsdestoweniger von mehreren Seiten her für Hegels Philosophie in Anspruch genommen werden. Der Begriff des Bösen und der Sünde wird mit Worten auch von Hegel nicht verläugnet; ja er giebt von demselben *) eine Ausführung, die, wenn auch nicht befriedigend oder gar erschöpfend zu nennen, doch manche Bemerkungen enthält, welche auch von dem höhern Standpunkt aus gut geheißen werden können. Allein dieser Begriff bleibt dort stets in dem fatalen Dilemma hängen, einerseits, als dialektisches Moment der Begriffsentwicklung, das Böse nicht nur seiner Möglichkeit, sondern auch seiner Wirklichkeit nach als nothwendig zu setzen, andererseits das einzelne, bestimmte Böse, welches auf dieser dialektischen Entwickelungsstufe stehen bleibt und nicht, zu seiner Versöhnung und Erlösung, auf die höhern Stufen fortgeht, als ein Unwahres und Unwirkliches auszusprechen. Mit dem ersten Gliede dieses Dilemma wird das Böse in die Gottheit verlegt, mit dem zweiten seine Realität, seine Wirklichkeit geläugnet. Das Böse ist weder nach der einen noch nach der andern Seite hin das, wofür es jede wahrhaft religiöse Philosophie erklären muß, das Nichtseinsollende; nach der erstern nicht, weil es, wenn auch als untergeordnetes Moment, zum Sein, zum Begriffe Gottes gehört, nach der zweiten nicht, weil es überhaupt nicht ist. Welcher sonstige Abbruch dem Inhalte der Ethik bei Hegel dadurch geschieht, daß er nur eine Ethik des endlichen Geistes, — eine bürgerliche Rechtlichkeit, eine Philistermoral, — aber nicht auch eine Ethik des absoluten Gei-

*) Rechtsphilosophie S. 184 ff. d. neuen Ausg.

stes kennt, ist hier der Ort nicht, weitläuftiger auseinanderzusetzen, wiewohl es nahe genug mit jenem Umstande zusammenhängt, daß die Principien jenes Systemes einem positiven Begriffe des Bösen, — durch dessen Gegensatz allein doch auch der Begriff, die Idee des Guten nach ihrer Wahrheit verstanden werden kann, — keinen Raum lassen. — Wenn übrigens auch in dem hier Gesagten eine sittliche Verdächtigung des von uns bekämpften Systemes zu liegen scheinen sollte: so möge man bedenken, daß es nicht in der Absicht, vor einem moralischen Richterstuhl zu verketzern, oder spekulative Irrthümer als sittliche Gebrechen ins Gewissen zu schieben, gesagt worden, sondern um auf die von Hrn. Schaller vorgelegte Frage zu antworten: wozu denn die von Seiten des Systems der Freiheit an Hegels Systeme vermißten Begriffsbestimmungen des Auchnichtsein- und Auchandersseinkönnens dienen sollen?

Um mit Hrn. Schaller insbesondere noch ein Wort zu sprechen, so erlauben wir uns, ihn, der aus Leibnitz ein besonderes Studium gemacht hat, daran zu erinnern, wie bereits bei diesem Philosophen der Begriff ausgesprochen ist, auf den es, um den wahren Sinn des Systems der Freiheit in seinem Gegensatze zu dem Hegelschen zu verstehen, zunächst ankommt. Es findet sich nämlich in Leibnitzens Theodicee eine wahrhaft dialektisch gedachte, wenn auch nicht in den Formen unserer gegenwärtigen Dialektik vorgetragene Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer oder psychologischer Nothwendigkeit, die ihrem wesentlichen Sinne nach durchaus dem entspricht, was wir als den Unterschied derjenigen Nothwendigkeit, die aus der Freiheit stammt, von jener Nothwendigkeit, durch die der Begriff der Freiheit bedingt und begründet wird, festhalten müssen. Auch nach Leibnitz schließt die reale oder moralische Nothwendigkeit die Möglichkeit des Gegentheils nicht aus; sie begründet, wie Leibnitz es ausdrückt, keinen Zwang für das Subjekt, in welchem sie ihren Sitz hat; und dennoch ist die Ge-

wißheit und Unfehlbarkeit des solchergestalt Nothwendigen nach der ausdrücklichen Erklärung dieses Denkens, keine geringere, wie die des metaphysisch Nothwendigen. Mit Recht begründet Leibnitz alle sittliche Zurechnung auf die Voraussetzung einer solchen Nothwendigkeit. Gott selbst wäre nicht gut zu nennen, wenn nicht auch das Böse für ihn eine metaphysische Möglichkeit wäre; aber die Güte Gottes ist eben so gewiß und unwandelbar, wie nur irgend die evidenteste logische oder mathematische Wahrheit es sein kann. So auch ist in Bezug auf die vernünftige, sittlich zurechnungsfähige Creatur das Princip der Freiheit nicht etwa so zu verstehen, als ob dadurch eine unbedingte Willkühr in der Wahl des Guten und Bösen für jeden Augenblick ihres Daseins und Handelns gesetzt würde. Ref. hat sich indeß über diesen und verwandte Gegenstände noch kürzlich an einem andern Orte umständlicher ausgesprochen *), so daß er es hier bei diesen flüchtigen Andeutungen bewenden lassen kann.

Was übrigens die Bemerkung betrifft, die Hr. Sch. in diesem Abschnitte mehrfach dem Systeme der Freiheit entgegenhält, als ob nach demselben von allen Dingen, die nicht geradezu mit der reinen metaphysischen Kategorie zusammenfallen, nur eine empirische, aber keine philosophische, wenigstens keine methodische, systematische Erkenntniß möglich sei: so beruht dieselbe auf der irrigen Voraussetzung, die der Verf. von Hegel überkommen hat, als ob die philosophische Methode in der absoluten Identität des Subjekts mit dem Objekt, und demzufolge in der unbedingten Nothwendigkeit des mit dem Sein identischen Denkens wurzle. Wir haben uns über diesen Punkt bereits in unserm ersten Artikel erklärt, und brauchen hier nicht nochmals darauf zurückzukommen. Allerdings ist zu unterscheiden zwischen den Begriffen, die in das System als solches gehören, deren nur eine beschränkte Zahl ist, und der

---

*) In einer Beurtheilung der Schrift von Romang über Willensfreiheit und Determinismus; Heidelb. Jahrbb. Oct. 1836.

Unendlichkeit der übrigen, die nur Gegenstand einer philosophischen Empirie, aber nicht jener strengen Methodik sein können, durch welche das System als solches begründet wird. Aber dieser Unterschied fällt nicht zusammen mit dem Gegensatze des Metaphysischen und des Realen, sondern in das System gehören alle diejenigen Begriffe, durch die das Wissen, das Erkennen als solches bedingt wird, ohne die es als keine ideale Totalität des wirklichen Daseins gäbe; welche Totalität einerseits der Gegenstand, andererseits die Bedingung und Grundlage aller realen Erkenntniß ist. In Bezug auf diese Begriffe beharrt Ref. bei der Ueberzeugung, daß sie mittelst strenger Anwendung der, nicht sowohl von Hegel unmittelbar zu entlehnenden, als vielmehr auf Veranlassung des Hegelschen Begriffs der Methode neu zu gestaltenden und zum vollständigern wissenschaftlichen Bewußtsein zu bringenden Methode zu einem Systeme der Philosophie, dessen Princip jene relative, mit der Freiheit identische Nothwendigkeit ist, allerdings zusammengeschlossen werden können. Seine eigene wissenschaftliche Arbeit geht darauf hin, das System in diesem Sinne, sobald es geschehen kann, abzuschließen oder seinen Abschluß vorzubereiten. So wie er indeß eine philosophische Empirie als von dem Punkte dieses Abschlusses aus beginnend und ins Unendliche fortgehend anzuerkennen nicht umhin kann, so ist er nicht weniger bereit, eine freiere, in die Fesseln jener Systematik sich nicht unmittelbar hineinfügende Behandlungsweise auf allen realeren Gebieten der Philosophie auch jetzt schon, wie immer, in ihrem Werthe gelten zu lassen, und Solche, die sich nur über jenes allgemeine Grundprincip der Freiheit mit ihm einverstehen, gleichviel wie sie übrigens über die systematische Ausführung denken mögen, als im Wesentlichen Gleichgesinnte zu betrachten.

Die Art und Weise der Dialektik, die Ref. in den realphilosophischen Theilen des Systemes auch künftig, eben so wie schon früher, anzuwenden gedenkt, möge hier noch an einem Beispiel erläutert werden. — Im geraden Gegensatze

gegen die Beschuldigung unserer Gegner, welche uns so verstanden haben, als gedächten wir ein dem Gedanken undurchdringliches Dunkel der Materie zum Princip unserer Realphilosophie zu machen, *) — im geraden Gegensatze hiezu ist es das Licht, mit dessen Begriff wir, unter Voraussetzung nur der Metaphysik, aber keiner andern objektiven philosophischen Wissenschaft, die spekulative Naturwissenschaft eröffnen. Was nämlich Hegel unter der Rubrik „die Mechanik" an die Spitze der Naturphilosophie stellt, das fällt für uns theils (wie die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Bewegung, der Masse u. s. w.) schon in die Metaphysik, theils gehört es, wie namentlich die von Hegel (Encyclop. §. 269 ff.) so genannte, „absolute Mechanik" nicht an den Anfang, sondern an den Schluß der Naturphilosophie, welche Wissenschaft, wie wir dieselbe fassen, nicht anders, als in dem Begriffe des Weltsystemes — offenbar dem concretesten aller physikalischen Begriffe — ihr Endziel erreichen kann. Der Begriff des Lichtes dagegen reiht sich zunächst an die Schlußkategorien der Metaphysik. Denn was ist das Licht anders, als die Erscheinung, als das unmittelbare Dasein eines freien, intelligenten Principes, eines Princips solcher Art, dergleichen, jenen Kategorien zufolge, allein das wahrhaft Seiende das Wirkliche ist? Es selbst zwar ist noch nicht die volle, die eigentliche Wirklichkeit solchen Princips; aber solche Wirklichkeit wird, dem Gesetze dialektischer Entwickelung zufolge, an dieser Stelle noch nicht gefordert. Wohl aber manifestirt sich in dem Lichte auf eine Weise, zu deren Verständniß es keines Anderen, als nur jener metaphysischen Voraussetzungen einerseits, und andererseits der Anschauung der positiven Wesenheit des Lichtes selbst bedarf, eine ihren übrigen Bestimmungen nach hier, an dieser Stelle des Systemes, zwar noch unbekannte, aber eben von hier aus methodisch zu erforschende Intelligenz; sie manifestirt sich als eine die ganze Unendlichkeit

---

*) Göschel, Monismus des Gedankens S. 50 ff.

des — hier noch nicht wirklichen, sondern nur erst möglichen Daseins, d. h. die Unendlichkeit des leeren Raumes, umfassende und durchleuchtende. Das Licht als solches ist, so wenig, wie es an sich schon wirklicher Geist ist, auch wirklicher Körper; es erfüllt weder den leeren Raum, noch die leere Zeit. Wohl aber ist es die einfache Voraussetzung und Grundbedingung alles solchen Daseins, körperlichen nicht minder, wie geistigen, welches, in ungetrennter Continuität und wechselseitiger Beziehung zu sich selbst stehend, sich zu der idealen Totalität eines seiner selbst bewußten Weltbegriffs, einer Erkenntniß und Wissenschaft des Seienden als solchen entwickeln soll. — Wie ein solches Wesen, dergleichen nach unsern gegenwärtigen Andeutungen das Licht ist, möglich sei, davon hat bereits die Metaphysik eine vorläufige Rechenschaft gegeben;*) seine Wirklichkeit aber, da sie nicht, wie etwa das Dasein des leeren Raumes oder der leeren Zeit, eine schlechthin denknothwendige ist, sondern zu der Denknothwendigkeit des leeren unendlichen Raumes, in dessen Dunkel das Licht als der Abglanz einer schöpferischen Intelligenz hereinbricht, im ausdrücklichen Gegensatze steht, — muß allerdings, um Gegenstand philosophischer Betrachtung zu werden, zuvor erfahren worden sein. Da aber diese Erfahrung eine ganz allgemeine, einem, der überhaupt ans Denken, ans philosophische Erkennen geht, fremd bleibende ist, so thut dies dem Charakter dieses Begriffs als eines Gliedes im philosophischen Systeme keinen Eintrag; vielmehr gilt das, was wir so eben von dem Lichte sagten, auch von allen übrigen realphilosophischen Begriffsbestimmungen; die philosophische Erkenntniß dieser Begriffsbestimmungen ist eine durch Erfahrung vermittelte, aber nicht durch eine particuläre, sondern universelle Erfahrung, durch eine Erfahrung solcher Art, ohne die es überhaupt keine Erkenntniß und Wissenschaft vom Seienden geben könnte.

---

*) Vergl. Grundzüge der Metaphysik S. 386.

III. Die Persönlichkeit Gottes.

Daß mit den Grundprincipien des Systems der Freiheit die Auffassung Gottes in Gestalt der Persönlichkeit in engster Verbindung steht; daß durch sie erst solche Auffassung im wissenschaftlichen, philosophischen Sinne ermöglicht wird: auch dies findet sich bereits in jener merkwürdigen Abhandlung Schellings, die wir als die erste ausdrückliche Verkündigung des Systems der Freiheit anzusehen berechtigt sind, mit deutlichen Worten ausgesprochen.*) In Bezug auf Hegels System hat sich mit diesem Begriffe der Persönlichkeit Gottes das Sonderbare zugetragen, daß in Hegels eigenen Schriften zwar nirgends davon die Rede ist, sondern dort von Gott allenthalben auf solche Weise gesprochen wird, in der sämmtliche Nichtanhänger dieses Systemes nur eine Verläugnung dieses Begriffs erkennen wollen, daß aber nichtsdestoweniger von den Anhängern nicht etwa nur das Bekenntniß, sondern ausdrücklich die philosophische Entdeckung, die wissenschaftliche Begründung jenes Begriffs für das System in Anspruch genommen wird. Forscht man genauer nach, wie dies so gekommen sein könne: so findet man, daß eigentlich erst auf das kräftige und wiederholte Andringen der Gegner, welche (vor Allen J. H. Fichte) den Mangel dieses Begriffs zu einem Hauptanklagepunkte machten, der Gedankengang und Redegebrauch der Schule diese Wendung genommen hat, während man vorher diesen und verwandte Punkte lieber zu umgehen, als ausdrücklich zu verhandeln pflegte. Hiezu kam die Individualität eines ausgezeichneten Bekenners der Hegelschen Lehre, dessen Richtung und Redeweise, namentlich in religiösen Dingen, neuerdings vorzugsweise tonangebend in jener Schule geworden ist. Die geistreich-aphoristische Manier dieses nicht minder christlich fromm, wie Hegelisch orthodox gesinnten Mannes hat die Sitte eingeführt, es in jenen Punkten mit den sonst so strengen Forderungen der Systematik nicht so genau zu nehmen, sondern sich

*) S. 481 ff.

ein laxeres Verfahren gefallen zu lassen. Hat doch jener von dem Meister selbst anerkannte und gepriesene Jünger vielfach und sinnreich genug nachgewiesen, daß jene religiösen Begriffsbestimmungen sich auch in Hegelschen Formeln darstellen lassen, und, wie nicht zu läugnen steht, mittelst dieser Formeln in einem neuen, überraschenden und interessanten Lichte erscheinen. Dies schien zu genügen, um die Begriffe, welche für das System zu gewinnen so viele Interessen drängten, auch wirklich dem Systeme als solchen zu vindiciren und sie als durch seine Methode erwiesene zu betrachten. Führten die Gegner aus den Schriften des Meisters Stellen an, in denen mit dürren Worten das gerade Gegentheil von dem gesagt wird, was man als Lehre des Systemes gelten machen will: so hieß es, man habe sich nicht an einzelne Worte und Aeußerungen, sondern an den Sinn und Zusammenhang des Ganzen zu halten. Sonderbarer Weise ist gerade dieser Zusammenhang so beschaffen, daß in der Encyklopädie des Meisters sich zur Zeit nicht einmal ein Platz, eine wissenschaftliche Stelle für jene Begriffe hat finden wollen; es müßte denn ein solcher sein, der, indem er sie als bloße Vorstellungsbegriffe bezeichnet, zugleich ihre Widerlegung enthält.

Das wahre Verhältniß dieser Umdeutung der Hegelschen Lehre zu ihrer eigentlichen Gestalt, so wie auch zu den Bestrebungen ihrer Gegner hatte in treffenden, prägnanten Worten Fichte am Eingang seiner „Idee der Persönlichkeit" ausgesprochen, und daran die Aufforderung an Göschel geknüpft, die bessere, von diesem geistvollen Manne an den Tag gelegte Einsicht, statt sie durch einen wissenschaftlich nicht zu rechtfertigenden Kunstgriff in einen fremdem Zusammenhang verstohlner Weise einzuschwärzen, lieber durch factische, selbstbewußte Erhebung über jenen Zusammenhang wissenschaftlich begründen zu wollen. Hr. Schaller (S. 276) findet diesen Zuruf Fichtes an Göschel „abentheuerlich klingend," bedenkt aber nicht, wie es für Unbefangene kein größeres Abentheuer des Gedankens giebt, als jenes Umschlagen des absoluten, sich selbst denken-

den Begriffs, der bei Hegel Alles in Allem ist, in einen lebendigen, persönlichen Gott. Diese seltsame Metamorphose behält auch in des Verfassers Exposition, die er auf die Polemik gegen Fichte, Braniß, Stahl, Fischer, folgen läßt, ihre ganze, unverhüllte Härte, und wir finden uns durch sie nicht im Geringsten weiter gefördert, als wir es durch des Verfassers Vorgänger waren. Auf den bekannten Ausspruch Hegels pochend, dem zuerst Göschel diese Deutung auf die Persönlichkeit Gottes gab*): daß das Wahre nicht blos als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen sei, die Fassung der Wahrheit als Subjekt aber nur in der dialektischen Methode erfolge, bemerkt er, (S. 306), „daß durch die Methode allein die absolute Persönlichkeit Gottes erkannt werden könne." Dies könnte einen recht guten Sinn haben, wenn die Meinung diese wäre, daß nur, wenn im Zusammenhange des Systemes der Begriff der göttlichen Persönlichkeit seine Stelle erhalten, und diese Stelle sich aus der Dialektik des Ganzen als eine nothwendige ergeben habe, dieser Begriff als erwiesen betrachtet werden könne. Aber nicht hierauf ist die Arbeit des Verfassers gerichtet; er weiß sich dieselbe um Vieles bequemer zu machen. „Ihrem einfachen Rhythmus nach soll die Methode schon das Schema der Subjektivität, und ihre Durchführung und Vollendung nothwendig mit dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit verbunden" sein. So ist denn dieser Begriff, sobald wir nur das Schema der Methode uns angeeignet haben, von vorn herein fertig, und wir brauchen uns um eine wissenschaftliche Ausführung desselben nicht weiter zu bemühen, wenn wir nur, wie Hr. Schaller sogleich zu thun nicht ermangelt, das auswendig gelernte Sprüchlein vom Sein als der „einfachen Unmittelbarkeit" (S. 307), vom Wesen als der „ansichseienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung (S. 309)" und vom Begriffe als der „fürsichseienden Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittelung" (S. 312) fertig auf-

*) Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen, S. 51.

zusagen wissen! — In ähnlichem Sinne blickt Hr. Gabler mit mitleidigem Lächeln auf die „Philosophen" herab, die „entweder weil sie in Bezug auf die höchsten Dinge nicht klar sehen, oder weil sie fürchten, daß sonst für sie Nichts übrig bleibe," sich mit einer weiteren Begründung der speculativen Theologie abmühen, und nicht sich mit demjenigen begnügen wollen, was sie doch bei Hegel „weit besser" haben könnten. *)

Wie schlecht es übrigens mit der wissenschaftlichen Ausführung des Begriffs der göttlichen Persönlichkeit im Hegels System auch bestellt sein möge: so ist doch jedenfalls der Umstand von Interesse, daß beide entgegengesetzte Parteien übereinstimmend als die Bestimmung, als die eigenthümliche Aufgabe der Philosophie unserer Zeit, unsers Jahrhunderts betrachten, daß zur Erkenntniß Gottes nicht als bloßer Substanz, sondern als Subjekt und Person hindurchgedrungen werde. Den Grund solcher Uebereinstimmung etwa in äußerlichen Motiven oder Interessen suchen zu wollen, kann nur der Pöbel sich einfallen lassen; für jeden einigermaßen Einsichtigen leidet es keinen Zweifel, daß dieser Grund tiefer liegt, und daß es mit jener Bestimmung der gegenwärtigen Philosophie seine Richtigkeit hat. An dieser charakteristischen Bestimmung der Philosophie unserer Zeit sind wir gern bereit auch der Hegelschen Philosophie ihren Antheil zuzugestehen. Wie es bisweilen zu geschehen pflegt, daß noch vor ihrem eigentlichen Aufgange die Sonne sich am morgendlichen Horizonte in einem Nebelbilde zeigt: so erblicken wir in jenem Systeme, noch nicht zwar den Begriff selbst, nach dem wir forschen, wohl aber eine Art von logischem Abbild oder Gleichniß desselben, worin sich der wahre, wissenschaftlich zu erfassende Begriff der göttlichen Persönlichkeit voraus verkündigt. Ohne ein solches vorläufiges

*) S. die vorhin angeführte Schrift, S. 41 f. Und in einer Note unter dem Text werden die Vorwürfe, die man in religiöser Hinsicht der Hegelschen Philosophie zu machen pflegt, auf den armen Strauß geworfen, der jetzt dieser Schule als Sündenbock dienen muß.

Schema des Begriffs der Persönlichkeit hätte das Vorgeben, als sei letzterer wirklich schon in dem System enthalten, nicht entstehen können. Allerdings ist es die Methode, was diesen Schein erzeugt hat; und gleichfalls verdanken wir der Methode den bedeutenden, wenn gleich dort auch nur rein formalbleibenden, oder im Sinne jenes Formalismus hypostasirten Ausspruch: daß Gott, um als persönlicher erkannt zu werden, nothwendig als dreieiniger erkannt werden müsse. Auch in diesen Ausspruch stimmt das System der Freiheit vollkommen ein, — ein neuer Zug der Gemeinsamkeit beider Richtungen, wodurch unstreitig das Gewicht jener Uebereinstimmung in der Tendenz nach wissenschaftlicher Erkenntniß der göttlichen Persönlichkeit noch bedeutend erhöht wird. Auf welche Weise aber das System der Freiheit darauf hinarbeitet, jene Verheißungen zu erfüllen, jene Formeln und vorläufigen Aussprüche zu einer Wahrheit zu machen, darüber wollen wir jetzt noch einige Andeutungen zu geben suchen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, daran zu erinnern, wie das Wort Person, Persönlichkeit auch geschichtlich zuerst in einem Zusammenhange gebraucht worden ist, wo man nicht die Einheit, sondern ausdrücklich die Mehrheit, näher, die Dreiheit in Gott dadurch auszudrücken beabsichtigte. Die lateinische Kirche der frühern christlichen Jahrhunderte war es, welche, nachdem in der griechischen Kirche für jene Dreiheit, welche das Christenthum in der Idee Gottes erkennt, sich der Ausdruck Hypostasen gebildet hatte und durch das nicänische Symbolum sanctionirt war, sich dafür des Ausdrucks Personen bediente und denselben in ihr Glaubensbekenntniß, das s. g. athanasianische, aufnahm. Die Schwankungen des Sprachgebrauchs, bevor dieser Ausdruck kirchlich festgestellt war, lassen sich an den frühern lateinischen Kirchenschriftstellern beobachten,*) und noch als derselbe bereits sehr allgemein Platz

*) Vergl. z. B. die Schrift Tertullians gegen Praxeas (einen Patripassianer, der die Unterscheidung der Drei von einer rea-

gegriffen hatte, finden wir bei Augustin *) das Geständniß, das Wort persona sei nicht als ein wirklich adäquates, sondern nur als das relativ angemessenste aufgenommen worden, um für jene Dreiheit überhaupt eine bestimmte Bezeichnung zu haben und die an die andern dafür gebräuchlichen Ausdrücke sich knüpfenden Inconvenienzen zu vermeiden. In diesem Geständnisse spiegelt sich das Unvermögen der damaligen Philosophie, jenem Ausdruck, welchen, eben so wie auch den Ausdruck ὑπόστασις, nicht die Philosophie, sondern das tieferblickende Bewußtsein christlicher Religiosität gefunden hatte, eine wissenschaftlich zu rechtfertigende Bedeutung abzugewinnen. Alle nachfolgende Philosophie, bis auf die neueste, ist in diesem Unvermögen befangen geblieben, und mit Grund haben es deshalb die Philosophen fast aller Schulen, auch wenn sie den Vorstellungen, welche das Christenthum giebt, nicht ausdrücklich entgegen treten mochten, vermieden, in wissenschaftlichem Zusammenhange jenen Ausdruck, und eben so auch manche andere gleichbedeutende, von Gott zu gebrauchen. Der Begriff der Persönlichkeit, wenn er nicht ganz willkührlich angewandt werden und also seine Bedeutung verlieren soll, schließt eine Begränzung oder Beschränkung, ein Moment der Endlichkeit ein. Der Begriff aber, den alle bisherige Philosophie von der Gottheit gab, hat zu seiner Grundbestimmung diese: daß Gott das schlechthin Unendliche ist, daß jede Schranke, jede Gränzbestimmung von ihm ausgeschlossen und seinem Wesen fremd bleibt. Möchte man es sich gestehen oder nicht ge-

len zu einer blos idealen herabsetzen wollte). Die allgemeine Formel lautet dort noch (cap. 12.): una substantia in tribus cohaerentibus, aber es wird zugleich der Rath ertheilt, die Drei zu unterscheiden: personae non substantiae nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. — An einem andern Orte aber (adv. Marcion. cap. 11.) wird ausdrücklich nur auf Christus der Ausdruck: persona Dei bezogen.

*) De Trin. VII, 7.

stehen; es ist kein Zweifel, daß, nicht etwa nur ein oder das andere System, z. B. der Spinozismus, sondern daß alle und jede bisherige Philosophie, die überhaupt von Gott einen Begriff, einen mehr oder minder klaren und wissenschaftlich bestimmten aufzustellen wagte, sich mit dem Christenthum und mit der in diesem begründeten Vorstellung eines lebendigen, persönlichen Gottes mehr oder weniger in Widerspruch setzte.

Es war unstreitig der wichtigste Schritt, der von Seite der formalen philosophischen Erkenntniß und Methodik her zum Verständniß jener Vorstellungen des Christenthums und zur Einsicht in das persönliche Wesen Gottes geschehen konnte, daß in Hegels Systeme das Moment der Verneinung, der Negation zu jener wissenschaftlichen Bedeutung erhoben wurde, vermöge deren auch der Begriff der Gränze, der Schranke eine höhere philosophische Würde erhält und, wenn nicht als äußeres, doch als innerliches, inwohnendes Moment, mit der Unendlichkeit versöhnt und als unentbehrliche Bestimmung alles Seienden, des unendlichen nicht minder, wie dessen, was gemeinhin endlich heißt, erkannt wird. Es ist nicht ohne Wahrheit, wenn man die Methode, welche auf diese Voraussetzung der allem Sein inwohnenden Negativität gebaut ist, die Methode der Subjektivität genannt, und behauptet hat, daß erst durch sie der Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens der selbstbewußten Subjektivität oder Ichheit, der Persönlichkeit gegeben, und die Form dieser Subjektivität als die Wahrheit aller andern Daseinsformen, in welche diese als in ihren letzten Grund zurückgehen, aufgezeigt werde. Aber es widerspricht offenbar dem Sinne und Geiste dieser Methode selbst, wenn man, wie jetzt die Schule Hegels thut, ihr einfaches Da- oder Vorhandensein im erkennenden Geiste als ein opus operatum behandelt, und ohne Weiteres schon dadurch die Persönlichkeit und Dreieinigkeit Gottes erwiesen meint. Wenn irgendwo, so kommt es hier auf die Ausführung an, die dem Principe, welches in der Methode liegt, gegeben wird; die Methode als solche ist nur die Bedingung, die Mög-

lichkeit einer Erkenntniß der Persönlichkeit, aber noch nicht diese Erkenntniß selbst. Wo aber, wie bei Hegel, die Ausführung diese ist, daß (Encyklopädie §. 566. ff.) jene drei Momente in der Gottheit, welche die christliche Kirche Personen nennt, als „besondere Sphären oder Elemente" bezeichnet werden, in die sich der Form, d. h. (§. 565.) der Vorstellung nach, „die unterschiedenen Momente des Begriffs und in jedem dieser Momente der absolute Inhalt darstellen", während der Inhalt als solcher „die Befreiung von der Einseitigkeit dieser Formen (nämlich der Form der Vorstellung oder des Glaubens, und neben dieser noch der Form der Anschauung, der Kunstform,) und die Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt" nur (§. 573.) in der „Philosophie" erhält, welche (§. 574.) als „die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist", bezeichnet wird; wo dies als das letzte und höchste Ergebniß der Methode uns geboten wird: da bedarf es wahrhaftig keiner besondern Böswilligkeit oder neidischen Verblendung, um zu bezweifeln, ob hiermit jene Versprechungen auch wirklich erfüllt werden. Offenbar nämlich hat die Methode hier nicht dies geleistet, die Dreiheit der Personen oder Hypostasen als die absolute Form für den absoluten Inhalt, d. h. für die Idee der Gottheit als solche zu erweisen, sondern sie hat die Vorstellung dieser Dreiheit als ein an seiner bestimmten Stelle zwar nothwendiges, und nicht zu umgehendes, aber in der angeblich höhern Form, der Form des reinen, sich selber denkenden und durch dieses Sichselberdenken mit seinem Inhalte identischen Gedankens verschwindendes Moment aufgezeigt. Fragt man, was nach dieser Darstellung denn nun eigentlich Gott genannt werden solle, so bleibt, nach Aufhebung jener drei Momente, in welche das Christenthum die Idee der Gottheit faßte, Nichts übrig, als das, worin sie aufgehoben werden, der reine, schrankenlose Ge-

danke, die in der äußerlichen Realität zwar bewährte, aber aus dem äußerlichen, fremdartigen Elemente solcher Bewährung wiederum in ihrer Reinheit hervortauchende logische Idee. Die Apotheose dieser Idee, dieser Endbeschluß des Systemes bei Hegel, kann bezeichnet werden, als ein Rückfall in die alte Lehre von der die Gränze, das Moment der Endlichkeit ausschließenden, eben darum im Grunde leeren Unendlichkeit Gottes; eine Lehre, die, in aller ältern, eben so wie in der neuesten Philosophie, auf einer Hypostase des reinen Gedankens, als solchen, welcher an und für sich selbst der Gedanke des Unendlichen, des Unbedingten ist, mit Einem Worte, auf dem Rationalismus beruht. Es ist zwar erkannt worden, daß dieser Gedanke die Nothwendigkeit, sich zu verendlichen, oder zu begränzen, sich im Endlichen und Einzelnen darzustellen und zu offenbaren, in sich trägt, aber es ist nicht erkannt worden, daß eben diese Selbstbegränzung, diese Darstellung in einer bestimmten, geschlossenen Gestalt, die man freilich darum nur uneigentlich eine endliche nennen würde, die eigentliche Wahrheit und Wirklichkeit des Gedankens ist.

Das Dilemma nämlich, in welches sich die Philosophie, wenn sie auf dem Punkte angelangt ist, wo sie als die schlechthin nothwendige, nicht nichtsein- und nicht andersseinkönnende Form des wahrhaft Seienden die Form der selbstbewußten, erkennenden und handelnden Lebendigkeit, kurz die Form der Persönlichkeit erkennt, aufs Neue zu verwickeln Gefahr läuft, ist dieses: entweder, auf die eben angedeutete Weise, so wie es Hegel in seiner Encyklopädie gethan hat, über das in dieser Form Gesetzte hinaus immer aufs Neue wieder, unter dem Vorgeben einer „absoluten Identität von Form und Inhalt“, die Form als solche, den reinen, abgezogenen Gedanken des absoluten Geistes, als die eigentliche Wahrheit jenes Seienden zu setzen, oder aber, wenn man dies vermeiden will, das Endliche als Endliches zum Absoluten zu machen. — Wie wir dieses Letztere meinen, wollen wir mit etwas bestimmteren Worten zu verdeutlichen suchen. Man sollte es sich endlich einmal

eingestehen, daß der Begriff der Persönlichkeit, der selbstbewußten Ichheit schlechterdings nur unter Voraussetzung nicht blos einer innern, sondern allerdings auch einer äußern Gränze denkbar ist. Ich ist Ich nur dadurch, daß ein Nicht-Ich ihm gegenübersteht; Selbstbewußtsein, denkendes Erfassen der Einheit des Subjektes, setzt Unterscheidung eines Solchen, das nicht unter dieser Einheit befaßt ist, eines Objektes, von dem Subjekte und seiner Einheit voraus. Dies das unfehlbare Ergebniß jeder tieferen Analyse des Denk- und Erkenntnißbegriffs; ein Ergebniß, welches auch schon der ältern Philosophie keineswegs fremd war, die eben darum mit Recht Bedenken trug, den Begriff des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit ohne Weiteres auf Gott, insofern dieser die letzte und höchste Einheit von Allem ist, zu übertragen. Vor Allem aber sollte dieses Ergebniß von derjenigen Philosophie nie aus den Augen verloren werden, welche diese Nothwendigkeit des Andern für das Subjekt auf den Begriff einer dem Erkennen, wie dem Sein inwohnenden Negativität, einer negativen Vermittelung des Bewußtseins mit sich selbst, zurückgeführt hat. Zwar könnte gerade diese Philosophie mit einigem Schein der Ausflucht sich bedienen, als werde in dieser Beziehung des Subjektes auf sich selbst das Andere, wodurch es sich solche Beziehung vermittelt, zugleich aufgehoben, d. h. als nicht äußerlich reales, sondern nur ideales Moment in dem Subjekt gesetzt. Aber diese Ausflucht ist darum eine nichtige, weil jene Beziehung auf sich nicht in Einem Momente sich vollendet, sondern so lange das Subjekt sein soll, unablässig sich wiederholen muß; woraus sich die Nothwendigkeit ergiebt, daß auch das Setzen des Andern als eines Seienden und Wirklichen sich ins Unendliche wiederholen muß. An diesem Andern hat Gott seine Gränze, seine Schranke, nicht zwar, wiefern er Gott ist; denn setzen wir die Person als Gott, so müssen wir das Andere, ohne dessen Sein die Person nicht zu sein vermag, das Nicht-Ich jenes Ich, gleichfalls als Gott setzen; wohl aber, wiefern er Person ist. Mit andern Worten:

(wie Ref. es auch sonst schon ausgedrückt hat) Gott kann nur Person sein, wenn er nicht blos Eine Person ist. Hier nun entsteht die Frage, wie man der Folgerung entgehen will, daß sowohl die erste Person in Gott, dadurch daß sie ein Anderes neben sich hat, als auch dieses Andere selbst, dadurch eben, daß es gegen die göttliche Persönlichkeit ein Anderes ist, zum Endlichen würde?

Daß dieser Vorwurf, das Endliche als Endliches zu vergöttern, die Philosophie allerdings dann trifft, wenn als das Andere, an welchem (wenn auch nicht in welchem; diese Wendung nämlich würde vielmehr unter das vorhin bezeichnete erste Glied des Dilemma fallen,) Gott zum Bewußtsein seiner selbst gelangen soll, die Welt gesetzt wird, liegt am Tage. Wenn nämlich dieser Ausdruck „das Endliche", in seinem Gegensatze gegen den Begriff des Göttlichen einen Sinn haben, und nicht mit dem Begriffe des Göttlichen, insofern dieses ein in sich selbst bestimmtes und gestaltetes ist, zusammenfallen soll; so kann er nichts Anderes, als dasjenige bezeichnen, was, weil es entweder nicht in der höchsten und vollendeten Form der Wahrheit und Wirklichkeit gesetzt ist, ohne die es keine immanente Begründung, keine Selbstständigkeit des Daseins giebt, oder weil es diese Form nicht von sich selbst hat, als abhängig von Anderem, als seinen Grund in Anderem habend, gedacht werden muß. Unter das erste Glied dieser Alternative fallen sämmtliche Naturwesen, überhaupt alle Dinge der Welt mit alleiniger Ausnahme des erkennenden und wollenden Geistes, unter die letztern dieser Geist selbst, wiefern er die Natur, die Bedingung seines Daseins, außer sich hat und sich an ihr, sie allmählig in sein Selbst verwandelnd, zur Selbstständigkeit heranbildet. — Hier nun ist die Bemerkung an ihrem Platze, daß Hegels Schule, wenn sie, wie wir jetzt fast aller Orten geschehen sehen, mit dem, was wir als den ächten Sinn ihres Meisters nachgewiesen haben, unbefriedigt, davon abzuweichen beginnt, ohne doch das eigentliche Princip des Systemes aufzugeben, nothwendig in diesen entgegengesetzten Fehler fällt.

Vermöge jenes Princips, des Princips unbedingter Nothwendigkeit, welche sich auch über das Gebiet des Logischen hinaus erstrecken soll, kann sie nicht umhin, die Welt als gleich ewig mit Gott zu betrachten und die Schöpfung, wenn sie, den christlichen Vorstellungen zu Liebe, dennoch diesen Ausdruck beibehält, aus einer freien, in bestimmter Zeit sich verwirklichenden That in ein außerzeitliches, logisch nothwendiges Geschehen zu verwandeln. Dem Vorwurfe des Pantheismus entgeht man hiebei nothdürftig durch Verweisung auf den logischen Satz von der „übergreifenden Subjektivität", vermöge dessen sich allenfalls sagen läßt, daß in diesem mit Gott und in Gott ewigen Processe des Weltlebens und der Weltentwickelung doch eigentlich nur der Geist, der selbstbewußte, erkennende Geist das wahrhaft Seiende und Wirkliche, also das Göttliche ist. Aber die geschaffenen Geister selbst, denen man, um sie als die eigentliche Wirklichkeit des Göttlichen zu bezeichnen, persönliche Unsterblichkeit und Unzerstörbarkeit zuschreibt, werden hier, genauer betrachtet, zu eben so vielen persönlichen Göttern; der Eine angeblich persönliche Gott aber, dessen Persönlichkeit doch nicht als eine von der Persönlichkeit jener verschiedene gelten, sondern in der creatürlichen Persönlichkeit sich offenbaren, und bethätigen soll, schwindet auch hier wiederum zum Abstractum eines Gedankens zusammen, oder erscheint als das hors d'oeuvre einer, neben so vielen schon verhandenen und gesetzten Persönlichkeiten offenbar überflüssigen Persönlichkeit. — Daß auch in diesem Zusammenhange der Begriff der Dreieinigkeit zu einer bloßen Formel herabsinkt, und nur uneigentlich, nur für die Vorstellung, als eine Dreiheit der Personen in Gott bezeichnet werden kann, bedarf keiner besondern Bemerkung.

Allen diesen wunderlichen Verwirrungen, den unvermeidlichen Folgen aus den einseitig rationalistischen Prämissen jenes Systemes, macht das System der Freiheit mit Einem Schlage ein Ende, indem es nur die Dreiheit der Personen in Gott für ewig, die Welt aber sammt Allem, was darin ist, für ge-

schaffen in jenem strengen Wortsinn erklärt, da Schaffen einen Anfang auch in der Zeit in sich schließt. — Wir wissen recht wohl, daß unser System hiermit in einen Widerspruch gegen den Buchstaben auch der ältern christlichen Philosophie zu treten scheint, welche, wie man z. B. in den Confessionen des Augustinus umständlich ausgeführt finden kann, die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen meinte. Allein dieser Widerspruch ist ein blos scheinbarer. Was nämlich dort Zeit heißt, das ist, genauer besehen, nichts Anderes, als jener aus der platonischen Philosophie, insbesondere aus dem Timäus entlehnte Begriff, nicht der metaphysischen, sondern der physischen Zeit, der Zeitordnung, wie diese durch den regelmäßigen Verlauf der Himmelskörper festgestellt und begründet ist. Daß diese Zeit erst mit der Weltschöpfung ihren Anfang genommen hat, darüber kann kein Zweifel sein, einen andern Zeitbegriff aber, als diesen, kannte jene Philosophie nicht, vielmehr dachte sie, mit den ächtesten Vorstellungen des Christenthums übereinstimmend, den vorweltlichen Gott, indem sie ihn zeitlos zu denken vorgab, in der That noch zeitlich; sonst hätte sie die Weltschöpfung nicht als eine freie That des göttlichen Willens und der göttlichen Weisheit zu erkennen vermocht. In dem Systeme der Freiheit steht die abstrakt metaphysische Erkenntniß des dem reinen, vorweltlichen Wesen Gottes immanenten Zeitbegriffs im engsten Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Erkenntniß der Persönlichkeit dieses vorweltlichen Gottes; denn der Begriff der Persönlichkeit vermag wissenschaftlich nicht ohne den Zeitbegriff gedacht zu werden. Der Begriff der Freiheit, der freien Persönlichkeit tritt nämlich in diesem Systeme als das Endergebniß jener dialektischen Vermittelung auf, welche durch alle metaphysischen Kategorieen oder unbedingt nothwendigen Daseinsformen, (zu denen auch der Zeitbegriff gehört) hindurchgehend, diese sämmtlich als untergeordnete Momente jener letzten und höchsten aller Kategorieen einverleibt. Wie aber im dialektischen Sinne der Begriff der Freiheit durch alle übrigen metaphysischen Form-

begriffe vermittelt ist, so sind umgekehrt die Begriffe, welche die in diesen Formen gesetzte Realität und Wirklichkeit ausdrücken, durch den Begriff der Freiheit vermittelt. Diese Vermittelung hat die Folge, daß alle realphilosophischen Begriffe der niederen Stufen, d. h. alle diejenigen, die weltliches, creatürliches Dasein ausdrücken, zuletzt, am Schlusse des Systemes, in den Begriff eines freien, persönlichen Urwesens zusammengehen, welchem, zwar nicht dialektische, wohl aber zeitliche Priorität vor allen übrigen zukommt. Zufolge des Sinnes der dialektischen Entwickelung haben nämlich jene Begriffe der niedern Stufen zunächst blos ideale Geltung in dem Begriffe der letzten und höchsten Stufe *); sie drücken an sich nur die Form des immanenten, göttlichen Gedankenlebens aus; wiefern ihnen dennoch ein selbstständiges, reales Dasein entspricht, so kann der Grund dieses Daseins einzig in jenem frei persönlichen Urwesen selbst liegen, aus welchem er in dem Begriffe der Schöpfung abgeleitet wird, die, wie man hier sieht, nicht am Beginne der Realphilosophie, sondern erst am Schlusse des gesammten Systemes der Philosophie seine dialektische Stelle finden kann.

---

*) Sonderbarer Weise hat Hr. Schaller (S. 263) den Ref. dahin mißverstanden, als lehre auch er, gleich Hegel, eine Ewigkeit der Welt, „die Kategorieen" nämlich, so schließt Hr. Sch. im Sinne, wie er meint, des Ref., „die Kategorieen des Daseins, der Endlichkeit u. s. w." (genauer ausgedrückt sollte es heißen: die in Form dieser Kategorieen gesetzte Realität, oder die diesen Kategorieen entsprechenden Begriffe der Realphilosophie) „sind nicht etwa nur ideell in Gott gesetzt, so daß sie nur als Formen in der göttlichen Vernunft enthalten wären; denn dies wäre eine Hypostase der leeren endlichen Form." Ref. erblickt in solcher Idealität der endlichen Formen nichts weniger, als eine fehlerhafte Hypostase; vielmehr kann man auch schon in seinen bisherigen Schriften deutlich genug die Lehre ausgesprochen finden, daß von allen realen Wesen nur Gott ohne Anfang in der Zeit ist.

Daß nun jene göttliche Urpersönlichkeit, deren Begriffe zwar nicht logische Denknothwendigkeit, wohl aber eine Nothwendigkeit solcher Art, wie die oben von uns bezeichnete reale Nothwendigkeit ist, zukommt, — daß sie nicht als eine schlechthin einfache zu denken ist, erhellt aus dem Zuvorgesagten. Wenn auch Hegels System in der Gestalt, die ihm gegenwärtig seine Jünger gegeben haben, auf die Forderung einer absoluten persönlichen Einheit des Seienden, — trotz seiner Anerkennung des Begriffs der Dreieinigkeit, zurückkommen zu wollen Miene macht; so müssen wir solche Foderung als schlechterdings unberechtigt zurückweisen. Nur der Substanz, aber nicht auch der Person nach, ist das Göttliche Eines: dies ist, wie die ächte Lehre des Christenthums, so nicht weniger auch die Lehre der zum vollständigen Bewußtsein ihrer rationalen Grundlage hindurchgedrungenen, aber nicht mehr im rationalistischen Sinne diese Grundlage hypostasirenden Philosophie. Weshalb aber diese ursprüngliche, aller Weltschöpfung vorangehende Mehrheit der Personen oder Hypostasen in Gott als Dreiheit zu fassen sei: dies hat Ref. an einem andern Orte *) wissenschaftlich auszuführen versucht; ein Versuch, der vielleicht in mancher Hinsicht noch präciser hätte ausfallen können, wenn es dem Ref. schon damals vergönnt gewesen wäre, sich auf seine erst später erschienene Darstellung der Metaphysik zurückzubeziehen. Dort nämlich ist am Schlusse **) nachgewiesen, wie, da alles reale Dasein in einem Specificiren der leeren metaphysischen Unendlichkeit besteht, auch das Urwirkliche, d. h. der persönliche Gott, sich selbst oder seine eigene Persönlichkeit, zunächst in quantitativer Form, durch eine Specification setzen muß, die als gleich ewig mit seinem Wesen zu denken ist. Daß der Exponent dieser Urspecification, so nämlich, wie sich dieselbe in der Realphilosophie als eine wirklich vorauszusetzende erweist, — die

*) Idee der Gottheit S. 247. ff.

**) Grundzüge der Metaphysik S. 361.

Dreizahl, die specifische Urbestimmtheit selbst also keine andere, als die Dreieinigkeit der Personen in Gott ist: dies findet sich dort zwar, weil es nicht mehr in die Metaphysik als solche gehört, nicht ausdrücklich ausgesprochen; doch wird auch innerhalb der Metaphysik auf die Bedeutung, die dort schon die Dreizahl als Exponent derjenigen Urspecification hat, die als eine reinformale noch in das Bereich der Metaphysik fällt, genugsam hingewiesen. *) Die Aufnahme dieser specifischen Urzahl der Metaphysik als Grundspecifikation Seiner eigenen, freien Persönlichkeit ist eben die That, durch welche Gott von Ewigkeit her Sich Selber setzt, und zum Herrn über jene fürerst noch leere Unendlichkeit macht, welche durch Seinen Schöpferwillen erfüllt, durch die Entäußerung der zweiten Person in Ihm, — nach den geheiligten Symbolen des Christenthums durch die Menschwerdung, durch das Leiden, den Tod und die Auferstehung des göttlichen Sohnes, — zur Gleichheit mit Ihm selbst emporgehoben werden soll.

*) Ebendas. S. 303. ff., besonders S. 313. f.

Ueber die Stellung der philosophischen und der christlichen Ethik zu einander

von

Otto Krabbe.

Die Begründung der philosophischen Ethik kann nicht an und für sich geschehen, sondern nur in Beziehung auf das höchste Wissen der Philosophie, aus dem sich ihre Ableitung ergiebt. Das höchste Wissen trägt zugleich die Keime des Ethischen in sich, deren Entwickelung die Ethik verfolgt. Die philosophische Ethik setzt daher so gut einen Dogmatismus voraus, als die christliche Ethik die Dogmatik. Von der jedesmaligen Gestaltung der Philosophie wird es abhängen, welche Bildungselemente für die Ethik sie in sich trägt; und je nachdem ihr Dogmatismus seine Wahrheit hat, sei es eine relative, oder sei es eine absolute in Hinsicht auf die höchste Aufgabe der Wissenschaft, wird auch die aus ihm hervorgehende Entwickelung der Ethik ihre Wahrheit haben. Diese Abhängigkeit wird sowohl ihrer formellen als materiellen Seite nach stets eine nothwendige sein. Wie die Philosophie selbst in der versuchten Lösung ihrer Probleme immer nur ein Fortschreiten zu dem Wissen und ein Werden der Wissenschaft sehen kann, so wird auch das Substrat der philosophischen Ethik mehr oder minder dem Werden unterliegen. Und da die Vollendung des Wissens auf dem rein subjectiven Gebiet der Erkenntniß, — abgesehen von allem objectiv Gegebenen überhaupt, da die empirischen Wissenschaften noch lange nicht von der Philosophie werden durchdrungen sein, um zu dem vollendeten Wissen verwandt werden zu können, — in Frage steht; so wird damit die wissenschaftliche

Begründung der philosophischen Ethik noch weit hinausgerückt sein.

Das Verständniß der christlichen Ethik ruht auf ähnliche Weise in der dogmatischen Theologie, und wenn die Ethik allerdings eine eigenthümliche Weiterbildung der Dogmatik nach der Seite des Willens hin ist, so bleibt doch die Dogmatik ihre Grundlage und ihre Lebensquelle. Sie losreißen von derselben hieße ihre Genesis und ihr eigentliches Leben zerstören. Damit aber soll der christlichen Ethik keinesweges ein eigenthümlicher Gehalt und eigene Lebenskraft abgesprochen werden; aber wohl ist es nöthig auf die naturgemäße und nothwendige Verbindung beider hinzuweisen, da während einer langen Periode der specifische Inhalt der christlichen Ethik in allen Bearbeitungen derselben zurück trat. Man wähnte die philosophische Moral mit der christlichen identificiren zu können, wenn man gleich von dem vermeintlichen Standpunkte der Philosophie aus sich gedrungen fühlte, den Glaubenswahrheiten den Krieg zu erklären. Im Gebiete der Ethik war man überhaupt geneigter äußerlich einiges Positive aufzunehmen, obgleich gerade durch die Verflachung des eigenthümlich Christlichen die Bedeutsamkeit desselben für die Fortentwickelung der Ethik verloren ging.— Die Dogmatik enthält das höchste Wissen, welches die Gemeinde des Herrn als ein Gesammteigenthum besitzt und ihre Grundlage ist eine gesicherte und feste, da sie ihrem Inhalte nach auf Offenbarung ruht. Die Form der Dogmatik mag eine wechselnde seyn und die wissenschaftliche Erkenntniß ihres Substrats mag zum höheren Bewußtsein erhoben werden können; aber ihr materieller Inhalt, als ein positiver, wird dem Wechsel nicht unterworfen seyn. Da nun das Princip der christlichen Ethik das der Offenbarung ist, so liegt darin das Gemeinsame mit der Dogmatik, und zugleich daß auch das Wesen der christlichen Ethik unabhängig und unberührt bleibt von ihrer formellen Fortentwickelung.

Das Grundbewußtsein der christlichen Dogmatik ist die Persönlichkeit Gottes, welcher die Schöpfung der Welt aus

Nichts als eine freie That seiner Liebe vollbracht hat. Dieser persönliche Gott ist für sie alleiniges Princip der Welt, und er ist es, der sich den Menschen nicht bloß innerlich offenbart, sondern dessen Offenbarung auch äußerlich in den Thaten der Weltgeschichte hervortritt, und vor Allem in der Menschwerdung seines Sohnes sich ihnen bezeugt. Es leuchtet ein, daß, so einfach und klar diese Prämissen innerhalb des christlichen Gebietes sind, und so bedingend namentlich für die christliche Ethik, die Philosophie sich schon zu dem ersten Satze, zu der Annahme eines persönlichen Gottes stets negirend oder beschränkend verhalten hat, wenn sie nicht unter dem Einfluß des christlichen Momentes stand. Die Idee eines persönlichen rein schaffenden Gottes ist der Anfangspunkt aller christlichen Philosophie. Dazu bildet die alte Philosophie einen schroffen Gegensatz, welche bei allen Versuchen, dem Dualismus zu entgehen, doch nicht die Materie zu beseitigen vermochte, welche als ein Fürsichsein sich geltend machte. Hat auch in der neuern Philosophie diese Grunddifferenz eine verschiedene Richtung und Wendung genommen, so hat sie dennoch, nur anders modificirt, fortgedauert. Die Ethik ist dabei auf das Genaueste betheiligt und ohne Zweifel liegt darin mit ein Grund, warum die philosophische Ethik als Wissenschaft so wenig fortgeschritten ist. Denn fragen wir uns, was in der Entwickelung der neuern Philosophie für die Ethik gethan ist, so wird sich uns bald zeigen, daß dem Begriffe der Wissenschaft wenig Genüge geschehen ist, und daß das bisher intellectuell Errungene mit dem christlichen Princip sich meist im völligen Gegensatz befindet.

Wir gehen hier zunächst auf den Spinozismus zurück, auf diejenige Philosophie, welche so bedeutsam auf die Folgezeit eingewirkt hat, und in der auch wir noch immer geneigt sind die consequenteste Durchführung des Pantheismus zu sehen, da Gott in derselben nur als Substanz bestimmt wird. Wir finden uns dazu um so mehr veranlaßt, als man von der hohen Reinheit dieser Moral, deren Princip die lautere Liebe Gottes sei, geredet, und diese Reinheit der Moral als Consequenz des

Systems dargestellt hat. Da dem Spinoza die unendliche Substanz Gott ist und der Grund aller Dinge (natura naturans), so ist bei ihm allein von einer Freiheit der Gottheit die Rede, insofern diese die letzte selbstständige Ursache ist; doch erscheint sie nur als todte Einheit, gegenüber der unendlichen Vielheit der Dinge, da sie in das ewige Werden nicht einzugreifen vermag. Spinoza verweist aus dem Begriffe der göttlichen Freiheit jede Art von Wahl, da das absolut Vollkommene nur mit Nothwendigkeit in absoluter Bestimmtheit sich entwickeln kann, wie er denn ebenfalls jede Uebertragung des Zweckbegriffes auf die Gottheit als in sich nichtige Determinationen des Unendlichen ablehnte. So war ihm auch die menschliche Freiheit, welche die Seele der Ethik ist, verloren gegangen. Eine freie Selbstbestimmung kennt er nicht, da jede Selbstbestimmung eine scheinbare ist und durch andere Akte determinirt wird. Das unmittelbare Bewußtsein freier Selbstbestimmung führt er auf Selbsttäuschung zurück, auf die Verwechselung bloßer Bilder mit wirksamen Vorstellungen, von denen nur eine Causalität erlangt und erlangen kann. Dieß hebt dann folgerecht jede Zurechnung auf. Hier findet sich der schärfste Gegensatz zu dem christlichen Elemente, in welchem mit der entschiedenen Anerkennung der Persönlichkeit des Menschen Freiheit und Zurechnung, und implicite ein bestimmtes Verhältniß zu dem lebendigen, persönlichen Gott gesetzt ist.

Wir wollen keinesweges dem System des Spinoza die sittlichen Elemente absprechen, aber wir können sie nur in beschränktem Sinne anerkennen, soweit ohne jene Grundbegriffe und bei dem folgenreichen Irrthum Spinoza's, Selbstthätigkeit an die Stelle der Selbstbestimmung zu setzen, Sittlichkeit überhaupt bestehen kann. Er identifitirt Action mit dem Sittlichen, und das Unsittliche bezieht sich ihm ausschließlich auf das Passive. Die sittliche Aufgabe ist Erkenntniß der Gottheit, Erkenntniß der Substanz; und diese würde völlig gelöst, wenn die Substanz als solche nicht bloß particll, sondern absolut umfaßt und erkannt werden würde. Wenn nun Hegel als Princip der Spi-

nozistischen Ethik die lautere Liebe Gottes hervorgehoben hat, so ist es allerdings wahr, daß jene sittliche Aufgabe der Erkenntniß der Gottheit auf die Liebe zu derselben zurückgeführt wird, aber ist am Ende nicht diese Liebe eine höher potenzirte Selbstliebe? Der Mensch umfaßt liebend die Gottheit, deren Theil und bestimmte Modifikation er ist; er giebt sich dieser Liebe Gottes hin, macht sich aber dennoch in gewissem Sinne zum Objekte derselben. Dennoch ruht hierin der Glanzpunkt der Spinozistischen Ethik, daß dieselbe darein vorzugsweise die sittliche Thätigkeit setzt, von allem Selbstischen abzusehen und hinausgehend über die Engherzigkeit selbstischer Thätigkeiten und Zwecke die Liebe zu dem Ewigen festzuhalten. So tief und wahr dieß gedacht ist, so erbleicht doch der Glanz solcher Liebe durch die ihr gegebene Beziehung und wird dadurch unwahr. Dasjenige aber, was wahr ist in jener Gedankenreihe, findet erst in der christlichen Ethik, in welcher die freie Selbstbestimmung das Bewegende und die Liebe zu Gott in Christo das Ziel ist, seine Verwirklichung.

Wir wenden uns jetzt in unserer Erörterung, da wir später auf Leibnitz zurückkommen werden, zu Kant, in welchem die Tendenz der neuern Philosophie hervortritt. Was das Princip der Kantischen Ethik, den kategorischen Imperativ betrifft, so wird die Leerheit desselben dem christlichen Principe gegenüber recht klar und augenscheinlich, und muß schneidend und zurückstoßend einwirken. Kant bemühte sich eine Formel für unser Handeln ohne Rücksicht auf einen Zweck aufzufinden, weßhalb seine Ethik nothwendig eine formale werden mußte. Er war der irrigen Meinung, daß der Wille, sofern er durch die bloße Form bestimmt werde, nicht durch das Gesetz der Causalität bedingt und daher frei sei. Aber anstatt daß Kant auf diese Weise die Freiheit gesichert hätte, verschwand sie ihm wider seinen Willen aus seinem System, wenn auch nicht dem Namen nach, und mußte zugleich von allem demjenigen bedroht werden, was den kategorischen Imperativ als richtig erscheinen ließ. Sein allgemeines Gesetz und seine transscendentale

Freiheit liegen nicht sowohl über jede Causalität hinaus, als daß beide nur von ihm erfunden sind, ohne irgend genügend begründet zu seyn. Zur Unsterblichkeit der Seele gelangt er auf keinem andern Wege, als weil dieselbe ihm die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist, und ebenfalls vermag er nur auf praktischem Umwege zu der Idee Gottes zu gelangen, welche ihm als Postulat der praktischen Vernunft gilt. Bei einer Sittenlehre wie die Kantische, deren Princip durchaus formal ist, ist nicht einzusehen, wie sie Objekte der Anwendung gewinnen soll, zumal da jede höhere Grundlage fehlt und nach Kant dem Menschen die Ueberzeugung vom Seyn des Uebersinnlichen allein aus der Analysis des sittlichen Bewußtseins entsteht.

So wie wir eben hervorheben, daß auf christlichem Gebiete die ganze Dogmatik die Voraussetzung und die Grundlage der Ethik ist, so nehmen wir dagegen bei Kant wahr, daß das umgekehrte Verhältniß Statt finden soll, und daß er mühsam durch die Moral zu den ersten Grundüberzeugungen der Religion gelangt. Die Religion hört auf, selbstständig zu sein, und wird abhängig vom sittlichen Bewußtsein, da umgekehrt dieses naturgemäß aus dem religiösen Bewußtsein erwächst. Kein Wunder daher, daß in derjenigen Periode, in welcher die Kantische Philosophie einen weit verbreiteten Einfluß auf die Theologie gewann, Dogmatik und Ethik ihres positiven Inhalts beraubt wurden, um dafür ein Moralsystem an die Stelle zu setzen, welches ächt pelagianisch Erkenntniß des Sittlichen und Kraft zum Guten aus dem Menschen selbst ableitete. Das reine Sollen sollte den Menschen von jedem göttlichen Einfluß emancipiren; jede mögliche Einwirkung Gottes auf den Menschen ward sorgfältig abgeschnitten, damit aus dem Menschen selbst die Erfüllung des Sittengesetzes hervorgehe und er sein Gesetz, nicht das Gesetz Gottes, erfülle. Kant ist besorgt, daß die Bestimmung aus sich heraus dem Menschen geschmälert werde, wenn der Wille Gottes als ein zu Vollziehendes ihm gegenübertritt; für Gott bleibt im Verhältniß zu dem

Menschen nur die Stellung eines Vergelters übrig, da jede innere Beziehung unseres Lebens zu ihm ausgeschlossen ist, und diese Stellung wird dadurch bedingt, weil Kant eine genaue Uebereinstimmung zwischen Glückseligkeit und Tugend annehmen zu müssen glaubte. Daher werden wir gewiß nicht Unrecht haben, wenn wir bei aller Anerkennung des großartigen Einflusses, welchen Kant, den geistigen Erneuerungsproceß seiner Zeit bedingend, auf jede spätere Entwickelung der Philosophie geübt hat, innerhalb des ethischen Gebietes bei ihm die größte Armuth finden. Die Verklärung des Selbstischen hat keinen Raum in seinem System, da die Liebe Gottes dem Princip nach ausgeschlossen ist. Leider hatte sich Kant durch seine Theorie der Erkenntniß jeder Einwirkung der christlichen Offenbarung auch im Ethischen entzogen, obwohl die Anerkennung des radikalen Bösen und die Annahme des Kampfes des guten und bösen Princips im Menschen wichtige Momente für die Entwickelung und Aneignung christlicher Ideen in ihm hätten werden können.

Auch in Fichte nahm die philosophische Ethik keine andre Stellung zur christlichen auf Offenbarung ruhenden ein. Die Vernunft wird nach ihm concret in dem Ich, und die ganze äußere und innere Welt ist abhängig von demselben, das Ich aber nicht abhängig von irgend Etwas. Das Objektive erhält nur Realität durch das Subjektive; an und für sich hat es kein Seyn; sondern erhält es erst durch das Subjektive. Zwar ist Fichte's Meinung keinesweges, daß dem Individuum absolute Selbstständigkeit zukomme, sondern der Vernunft im Ich überhaupt, aber dennoch ist der Subjektivismus, da das Ich zum Princip aller Dinge gemacht wird, auf die Spitze getrieben. Der persönliche Gott tritt vor der Selbstständigkeit des Ichs zurück, da in diesem die Welt ruht und Gott folgerecht seine Bestimmung und sein Seyn durch dieses erhält. Die sittliche Aufgabe ist, das Nicht-Ich durch das Ich zu bestimmen, aber der Wille des Ichs steht in keinem Verhältniß zu dem göttlichen Willen, wird weder von demselben bestimmend

berührt, noch viel weniger erscheint er als Zielpunkt des sittlichen Strebens. Vereinigung des Naturtriebes und des höheren Triebes, welcher nach Kantischer Auffassung durch kein Objekt bestimmt wird, soll angestrebt werden; aber dennoch werden andererseits Objekte des reinen Triebes in kirchlicher, bürgerlicher und geselliger Beziehung aufgestellt, wodurch die objektlose transscendentale Freiheit ihr Charakteristisches verlieren mußte. Auch werden diese Objekte des sittlichen Strebens, von Schleiermacher als sittliche Güter bezeichnet, ganz äußerlich abgeleitet und an einander gereiht. Da der lebendige persönliche Gott mit der objektiven Offenbarung seines heiligen Willens nicht anerkannt und begriffen war, so konnte der Wille dieses persönlichen Gottes auch nicht zum Princip des menschlichen erhoben werden, so daß hierin nicht minder, wie in der absoluten Ueberhebung des Ichs, ein das Christliche Ausschließendes liegen mußte. Es gilt dieß insbesondre von der scharfen Hervorhebung des Ichs in Fichte's erstem unentwickelten Systeme. Kaum bedarf es indeß einer Erwähnung, daß damit nicht die lebendige Religiösität und die tiefe Frömmigkeit, welche Fichte's Schriften, besonders die späteren durchdringt, verkannt und in Abrede gestellt werden soll, da wir vielmehr die Ueberzeugung haben, daß Fichte ganz geeignet gewesen wäre, umgestaltend auf die Theologie einzuwirken, wenn ihm eine längere Entwickelungszeit vergönnt gewesen wäre.

Schleiermachers Grundlinien einer Kritik aller bisherigen Sittenlehre haben unstreitig dadurch Epoche gemacht, daß sie das Ungenügende der philosophischen Ethik als Wissenschaft in Hinsicht auf Inhalt, Form und Methode zum allgemeineren Bewußtsein brachten. Alle spätere Kritik der verschiedenen Moralprincipien ist von ihm ausgegangen und mannigfach bedingt worden, so daß er ohne Zweifel die Bahn zu einer wissenschaftlichen Behandlung der Ethik gebrochen hat. Seine in der Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vorträge bezeugen zugleich sein Bestreben und sein fortgesetztes Ringen, für die philosophische Ethik eine wissenschaftliche Begründung zu gewinnen.

Seine im J. 1819 in der Akademie der Wissenschaften gehaltene Vorlesung: „über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs" sucht mit vollem Rechte demselben die Einheit zu vindiciren, während die 1824 dort gegebene Abhandlung: „über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs" diesem die Mannigfaltigkeit zuweist. So dankenswerth und trefflich diese und die 1827 und 1830 mitgetheilten Erörterungen „über den Begriff des höchsten Gutes" sind, so waren es doch immer nur Grundrisse zum positiven Aufbau der Wissenschaft, mehr andeutend und den Weg bahnend, als streng systematisirend. Das Ganze seiner Construktion der philosophischen Ethik konnte daraus nicht überschaut, wohl aber im Einzelnen divinirt werden.

Fragen wir nun, nachdem aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse sein Entwurf eines Systems der Sittenlehre herausgegeben ist: wie verhält sich dieses System zur christlichen Ethik; so zeigt uns schon die Stellung der Ethik als Wissenschaft parallel mit der Physik, und das Nebenordnen der Geschichtskunde, die ihm das Erkennen des Daseins der Vernunft ist bei der Ethik, welche das Erkennen des Wesens der Vernunft ist, daß die Ethik bloß als Schlüssel gebraucht wird, den erfahrungsmäßigen Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, zu verstehen, so wie sie an und für sich nur der beschauliche Ausdruck desselben Seins ist. Somit ist aber die Ethik in das Gebiet des rein endlichen vernunftmäßigen Seins hinabgezogen; die Beziehung auf das Unendliche, auf das Absolute besteht in der Identität der Vernunft mit der Totalität des Realen. Die absolut schöpferische Thätigkeit Gottes, welche das Christenthum als ein Schaffen aus Nichts begreift, ist absolut ausgeschlossen. Es ist von keiner Entgegensetzung Gottes den Menschen gegenüber die Rede und so auch nicht von einer Entgegensetzung des göttlichen und menschlichen Willens, um den menschlichen zu realisiren. Sittlich ist nach Schleiermacher das zur Natur Werden der Vernunft. Die Identität der Natur und Vernunft liegt der Voraussetzung nach dabei

zum Grunde und die Vollendung der Sittlichkeit muß ihm daher sein, wenn beide gegenseitig organisch durchdrungen sind.

Abgesehen selbst davon, daß Schleiermacher nirgends eine Entwickelung dieser beiden Grundbegriffe: Natur und Vernunft gegeben hat, worauf doch die Basis der von ihm aufgestellten Ethik ruht, und daß es daher dahin gestellt bleiben muß, wie Schleiermacher diese beiden Begriffe an sich und in ihrer Relation zu dem Begriffe Gottes faßte, in wie weit er daher denselben als Substanz und in wie weit er ihn als Geist und Subjekt bestimmte: so ist doch dadurch die Differenz der Schleiermacherschen philosophischen Ethik mit der christlichen eine so absolute, daß der Gegensatz von Gut und Böse aus der Ethik hinausgewiesen wird. Alles Sittliche ist bei Schleiermacher immer nur im Werden begriffen, so wie alles ethische Wissen ihm Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft ist. Der Zwiespalt im innern Leben des Menschen und die durch das Losreißen des menschlichen Willens von dem göttlichen verursachte Unseligkeit kann weder eine Anerkennung ihres Vorhandenseins, noch einen Versuch der Vermittelung und der Versöhnung finden. Es kommt allein darauf an, worin zugleich das Höchste der ethischen Aufgaben von Schleiermacher gesetzt ist, daß das Sein oder die Natur von der Vernunft durchdrungen sei, und daß wiederum die Vernunft als seiend, als zur Natur geworden, sich darstelle, so daß, da zwischen Natur und Vernunft qualitativ kein Unterschied ist, beide sich gegenseitig zu besitzen bestimmt sind. Abhängig erscheint hier Schleiermacher sowohl von Fichte als von Schelling, welcher Letztere die ganz absolut vollkommene In-Eins Bildung des Realen und Idealen ausgesprochen hatte. Auch der Begriff der Heiligung, welcher der christlichen Ethik wesentlich und eigenthümlich ist, kann auf diese Weise nicht anerkannt werden, geschweige denn eine richtige Stellung erhalten. Statt dessen handelt es sich bei Schleiermacher darum, wie die ethische Erkenntniß, ein Produkt der Vernunftthätigkeit, sich realisire und in das Sein übergehe, nicht als ein

Individuelles, sondern als ein Gemeinsames, entsprechend der Vernunftthätigkeit an und für sich.

Die Wissenschaft der reinen Idee, welche das reine substantielle Denken ausmacht, trägt das Wesen der Dinge nach Hegel in sich. Die Idee an und für sich und in ihrem Anderssein ist die Welt des Geistes und der Natur; die Lehre von der Immanenz Gottes in der Welt wird zu ihrer höchsten Potenz erhoben, indem Gott nicht bloß als Substanz gesetzt, sondern in der lebendigen Durchdringung der Idee und ihrer konkreten Erscheinung als das Absolute, als absoluter Geist begriffen wird. Insofern muß allerdings zugegeben werden, daß über die Immanenz Gottes in der Welt hinausgegangen wird, als dieser zugleich als Subjekt gesetzt wird. Aber da in der Logik der Begriff desselben sich entwickelt und abwickelt, werden die endlichen Kategorieen zu absoluten erhoben und der Inhalt Gottes reducirt sich auf die Bestimmtheit der Welt im Bewußtsein, so daß dennoch bei der nur anders modificirten Immanenz Gottes in der Welt stehen geblieben wird. Das System erkennt keine Disjunktion Gottes und der Welt, weßhalb ihm auch der Anfangspunkt aller wahrhaft christlichen Philosophie fehlt, der Begriff eines rein schaffenden Gottes, welcher keinesweges durch die Einheit des Seins und Denkens Gottes und der Welt ersetzt werden kann. Gott als Ursache der Welt ist demselben fremd, so sehr es sonst christliche Dogmen durch dialektische Entwickelung ihres spekulativen Gehaltes aufzunehmen versucht hat. Gott findet erst das Bewußtsein seiner selbst in dem dialektischen Denkprocesse der Individuen, nicht als solcher, aber in sofern sie die Gattung constituiren. Das Selbstbewußtsein Gottes kommt mithin nur durch das Weltbewußtsein zu Stande. Statt daß der lebendige Gott der Creatur gegenwärtig und unmittelbar nahe ist, trägt sie ihr Theil dazu bei, daß er sich in dem Endlichen weiß. Wo aber das creatürliche Ich mit dem Selbstbewußtsein Gottes zusammenfällt, da fällt jede mehr als äußerliche Berührung und Einwirkung der Offenbarung auf das System hinweg.

Zugleich ist die Möglichkeit einer Begründung der Ethik aufgehoben, da das Göttliche und Menschliche identificirt wird, und der göttliche Wille nicht als der bestimmende, nicht als ein von dem menschlichen Willen zu realisirender angesehen werden kann, da der absolute Geist sich seiner selbst entäußert, erst in und durch die Individuen Persönlichkeit erlangt, aber zugleich erst in der Totalität aller zum Wissen von sich, zum Selbstbewußtsein kommt. Die Sittlichkeit ist Hegeln in dieser Beziehung die Vollendung des objektiven Geistes; sie ist die Freiheit als der allgemein vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjektivität sein Wissen von sich hat. Das Anzustrebende ist also nichts Anderes als das logisch Allgemeine, das in der Idee an und für sich vermittelt wird und zum Bewußtsein kommt. Die sittliche Aufgabe besteht in dieser Uebereinstimmung und in dieser Unterwerfung unter das Allgemeine. Daraus erklärt sich das Bestreben Hegels, zu zeigen, daß der subjektive Wille in seiner Abstraktion für sich ein Nichtiges sei und wesentlich nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen volle Wahrheit und Realität habe.

Damit aber werden wir zu der Frage hingeführt, wie sich bei solcher Auffassung der sittlichen Aufgabe jenes System zu der innern Zerrissenheit des Menschen, zu dem tiefen Zwiespalte, welcher sich durch die Menschheit zieht, zu der Sünde als der Trennung von Gott verhalte, und ob nicht vielmehr darin schon eine Negation der Sünde liege, und der Begriff derselben in dem Systeme gar nicht zulässig sei. Es ist bekannt, wie energisch Hegel sich gegen diejenigen erklärte, welche der Identitäts-Philosophie vorwarfen, daß nach ihr auch Gut und Böse gleich sei. Das Böse hebt er auf das Bestimmteste als Entzweiung hervor. Aber diese Entzweiung ist nicht Trennung von dem heiligen Willen eines freien lebendigen Gottes, dessen Wille den Willen seiner Creatur bedingt, sondern das Böse ist Hegeln die reine Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine. Dadurch wird der scharfe Gegensatz des Guten und Bösen geschwächt, und, herabgezogen in die

Entgegensetzung des Subjektiven und Objektiven, nothwendig alterirt. Wahres liegt zwar bei dieser Fassung darin, daß die Sünde in dem Fürsichsein des endlichen Wesens besteht, welches sich dadurch von Gott und dessen Willen lossagt, ganz etwas Anderes ist es aber, wenn das Fürsichsein des Individuums dem allgemeinen Willen entgegengesetzt wird, wie er in dem reinen Gedanken sein Wissen von sich hat. Hier zerfallen völlig die Begriffe der Sünde und des Schuldbewußtseins, womit auch der Begriff der Heiligung entfernt ist. Wollte man dennoch innerhalb des Systems diesen festhalten, so wäre die Heiligung etwa die Arbeit des absoluten Geistes in der Masse der Individuen, zu dem sich in ihnen Wissen zu gelangen.

Haben wir somit gesehen, daß im Gebiet der Philosophie die Construktion des Sittlichen und die Begründung der Ethik stets abhängig ist von dem, was das System als höchstes Wissen setzt; so hat sich uns zugleich ergeben, daß bis jetzt eine andere Begründung der Ethik nicht zu Stande kommen konnte als eine solche, welche sich negirend gegen die Grundbasis der christlichen Ethik verhält und dadurch den Charakter einer Ethik überhaupt gefährdet oder aufhebt. Es ist damit nicht eine Grunddifferenz zwischen der sogenannten natürlichen Moral und der christlichen gemeint, über welche früher wohl hin und her gestritten worden ist, da doch von einer natürlichen Moral überhaupt bloß im populären Sprachgebrauch die Rede sein kann. Die wissenschaftliche Betrachtungsweise hat es mit derjenigen Moral zu thun, welche, obwohl ihre Grundelemente aus der sittlichen Natur des Menschen gewonnen sind, doch durch philosophische Vermittelung eine strengwissenschaftliche geworden ist. Dieser steht der Name einer philosophischen Ethik zu, nicht aber einer sogenannten natürlichen Moral. Diese letztere hat für ihr willkührlich zusammengelesenes und synthetisch aus einzelnen sittlichen Zügen gebildetes Ideal insgemein eine Wahrheit und eine Realität in Anspruch genommen, welche es durchaus nicht besitzt. Darauf also können wir uns hier nicht einlassen, wie weit eine solche natürliche Moral in dem Sinne, in wel-

chem sie lange Zeit eine weit verbreitete Annahme gefunden hat und theilweise noch jetzt findet, und bei welcher man sich insgemein sehr behaglich freute, nicht nöthig zu haben, einen absoluten Unterschied zwischen dieser natürlichen Moral und der christlichen zu statuiren, Elemente des Wahren in sich enthalte, oder nicht. Das Richtige liegt allein darin, daß sowohl die philosophische als auch die christliche Ethik sich auf die sittliche Natur des Menschen beziehen, und daß die sogenannte natürliche Moral, welche lange genug mit der philosophischen identificirt wird, ihre besten Kräfte aus dem christlichen Elemente unbewußt entnahm, dessen Einfluß sie sich nicht entziehen konnte.

Soweit wir die Entwickelung der philosophischen Ethik verfolgt haben, erkannten wir den Gegensatz, in welchem sie sich zur christlichen befand. Das bloß formale Princip der Kantischen Ethik, das absolute Bestimmen des Nicht-Ichs durch das Ich, das Postulat einer gegenseitigen Durchdringung der Vernunft und der Natur in Schleiermacherscher Weise, das logisch Allgemeine des substantiellen Geistes in seiner nothwendigen Abwickelung werden nimmer sich in Vereinigung bringen lassen mit dem Princip der christlichen Ethik, die einen persönlichen Gott kennt und einen göttlichen Willen, welcher nicht zurückzuführen ist auf einen Subjektivismus, welcher Art er auch sei, oder auf die Objektivität einer unpersönlichen Vernunft, sondern welcher, den menschlichen Willen bedingend, als Norm und Regulativ in denselben aufgenommen werden soll.

Die christliche Ethik setzt von vorne herein den innigsten Zusammenhang zwischen dem religiösen Glauben und der Sittlichkeit, da das Princip der Offenbarung dasjenige der christlichen Ethik ist. Die innigste Durchdringung des ethischen und des religiösen Elementes wird dadurch bedingt. Der persönliche lebendige Gott hat sich als solcher offenbaret, und im Glauben wird die Erkenntniß desselben vermittelt. Es ist dieß kein subjektives Innewerden Gottes, noch irgend ein Aneignen desselben in der Vernunft oder im Gewissen, sondern es ist das Auf-

nehmen eines Gegebenen, einer positiven Wahrheit, welche vermittelst der offenbarenden Thätigkeit Gottes von Außen an den Menschen herantritt und in eben dem Maaße eine Anerkennung fordert, als dieß für die Offenbarung Gottes im Innern des Menschen, und in der Schöpfung des sich offenbarenden und sich verbergenden Gottes irgend in Anspruch genommen werden kann. Mit dieser Aneignung des Positiven ist kein Widerspruch gesetzt an und für sich mit der Offenbarung in Vernunft, Gewissen und Schöpfung im Allgemeinen, sondern da der Inhalt der Offenbarung als ein absolut Jenseitiges nicht Produkt einer schaffenden Thätigkeit des Menschen ist, so ist derselbe dazu bestimmt das subjektive Innewerden Gottes wahrhaft zu begründen, weiter zu führen und zu vollenden. Die Vernunft hat die Wahrheit der Offenbarung zu begreifen und wird darin sich ihrer selbst am tiefsten bewußt. Diese Art des Erkennens ist die bedeutsamste Kritik des Erkenntniß-Vermögens.

Mit der Offenbarung eines persönlichen lebendigen Gottes ist implicite die Offenbarung seines Willens gesetzt. Hier gelangt die christliche Ethik auf das Einfachste zu dem Begriffe des Guten, da der geoffenbarte göttliche Wille, welcher das Sollen für den Menschen enthält, die alleinige Quelle des Guten ist. Der göttliche Wille schließt die Idee des Guten in sich, und in nothwendiger Folgerichtigkeit muß der göttliche Wille Princip des menschlichen werden, und er kann es werden, da derselbe persönliche lebendige Gott, der seinen Willen an die Menschen geoffenbaret, diese auch ins Dasein gerufen hat, welche, da wir die göttliche Thätigkeit in Beziehung auf die Schöpfung und Erlösung nicht getrennt denken dürfen, an und für sich fähig sein müssen, diese Offenbarung des göttlichen Willens in sich aufzunehmen und die erkannte Wahrheit zu verwirklichen. Diese Offenbarung seines Willens ist eben sowohl eine freie That Gottes, als die Schöpfung und die mit derselben nothwendig zusammen geordnete Erlösung. Freiheit und Nothwendigkeit durchdringen sich in dem persönlichen Gott, sein Wesen ist die höhere Einheit beider. Die jedesmalige Be-

stimmtheit des göttlichen Willens liegt in seinem Wesen, er ist absolut frei, das Nothwendige in ihm gehört seiner Heiligkeit und Liebe an. Redet man von einer Beschränkung seiner Freiheit, so wird diese durch sein Wesen bedingt und hört somit auf Beschränkung zu sein.

Derselbe freie persönliche Gott hat durch den Akt eines absoluten Schaffens die Welt ins Dasein gerufen, nicht als ein Lebloses, Nothwendiges und Unfreies, sondern als ein Werk seiner Hände, in welchem eine Fülle freier Ursachen thätig ist; er hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen und die Freiheit auf ihn übertragen. Die christliche Ethik leitet daher den Begriff der Freiheit, dessen die philosophische Ethik bisher nicht Herr zu werden vermochte, aus der Freiheit des persönlichen Gottes und aus dem Erschaffensein nach seinem Bilde ab. Mit dem Begriffe der Freiheit hängt nothwendig der Begriff der Zurechnung zusammen, welchen die Offenbarung in ihren Geboten und Verboten stets voraussetzt, da der heilige Gott seinen Menschen die Befähigung sein Gebot zu erfüllen schaffend selbst gegeben hat. Da, wo der göttliche Wille nicht Princip des menschlichen ist, wo ein Fürsichsein des Menschen sich bildet, dessen ganzes Leben in allen seinen Einzelheiten mit dem göttlichen innig verbunden sein und in der Einheit mit diesem seine Wahrheit und seine Kraft haben soll, herrscht die Sünde und es entwickelt sich das Schuldbewußtsein. In diesem Sinne faßt die Schrift das Böse als qualitativ verschieden von dem Guten, als dem göttlichen Willen auf. Denn da die christlichen Begriffe der Sühnung und Erlösung auf dem geschärften Bewußtsein der Sünde und Schuld beruhen und diese die eigenthümlich christlichen Voraussetzungen sind, welche das Kommen des Erlösers in die Welt bedingten, so ist die christliche Ethik auch weit entfernt etwa nur einen quantitativen Unterschied anzunehmen und das Böse als ein Nochnichtsein des Guten aufzufassen. Durch diese Modifikation der Auffassung würde das Wesen des Bösen bedeutend alterirt und seine absolute Differenz mit dem göttlichen Willen

aufgehoben werden. In der Anerkennung der Sünde, als des Widerspruchs des menschlichen Willens wider den göttlichen, liegt die Nothwendigkeit denselben zu überwinden und aufzulösen, um aufs Neue der Einigung mit dem göttlichen Willen bewußt zu werden. Denn dem creatürlichen Ich, welches mit dem heiligen Willen des persönlichen Gottes in Conflikt getreten ist, wohnt das Verlangen inne, versöhnt zu werden mit Gott, da das Gefühl der absoluten Abhängigkeit bei der Auflösung des sittlichen Bandes ihn durch den religiösen Glauben mit demselben verbindet. Es sehnet sich die menschliche noch nicht wiedergeborne Natur um ihres Abfalls von ihrem Schöpfer willen nach Erlösung und nach Versöhnung.

Die Wahrheit des Christenthums zeigt sich hauptsächlich in seinem Verhältniß zur menschlichen Natur, da es vermag diese tiefsten Bedürfnisse derselben zu erfüllen, das Menschliche mit dem Göttlichen ganz zu durchdringen und Beides in einander zu bilden, um eine vollkommene Harmonie beider zu erreichen. Wird nun innerhalb der christlichen Ethik der Begriff des Guten der Begriff des göttlichen Willens sein, so hat die Wissenschaft der christlichen Ethik noch die andre Aufgabe zu lösen, in welchem Verhältniß dieser göttliche Wille zu dem menschlichen stehe. Die Lösung dieser Frage, auf jedem andern Gebiete so schwierig, ergiebt sich in diesem aus der innigen Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo. Der Vater und der Sohn in der Einheit ihres Wesens sind die Quelle des göttlichen Lebens, das von ihnen ausströmt und zu ihnen führt. Gott war in Christo; damit ist nicht nur der specifische Gehalt der christlichen Erkenntniß, sondern auch des christlichen Lebens gegeben. In dem Sohne geht uns der Vater auf, und der göttliche Wille wird uns in seiner konkreten Verwirklichung in der Person Christi geoffenbaret, so daß das Leben des Erlösers das sittliche Ideal und die Norm für das unsrige wird, da in ihm die Erkenntniß und Erfüllung dessen, was die Menschheit erreichen soll, gegeben ist. Der Wille seines Vaters war Princip des seinigen, und so bildet die mensch-

liche Natur des Erlösers das Moment, aus welchem die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer gleichen Aneignung des göttlichen Willens abzuleiten und nachzuweisen ist. Nur etwa ein Gradunterschied des ethischen Lebens könnte hier in Beziehung auf die Person Christi zugegeben werden; ein realer Unterschied im Wesen Christi seiner menschlichen Seite nach findet zwischen ihm und der Menschheit nicht Statt.

Nach dem Allen wird die christliche Ethik das sündlose Leben des Erlösers zu ihrem Mittelpunkte zu machen haben, weil dasselbe gerade durch seine Sündlosigkeit den in der Menschheit herrschenden Zwiespalt aufhebt und das stetige ungetrübte Einssein mit Gott zur Anschauung bringt. Soll nun auf gleiche Weise in allen Menschen der selbstische Wille aufhören und Eins werden mit dem Göttlichen, so kann dieß allein erreicht werden durch die Lebensgemeinschaft mit demjenigen, dessen ganzes Leben ununterbrochen in seinem Vater ruhte. Dieses Einssein mit Christo trägt in sich die Erreichung des sittlichen Zieles, welches der Christ anzustreben hat. Je lebendiger die Gemeinschaft mit Christo ist, desto mehr verwirklicht sich dann jenes Einssein mit dem Erlöser, von welchem sein Apostel, der solches innerlich erfahren hatte, bezeugte, daß nun nicht er mehr lebe, nicht er, in welchem das selbstische Wesen von der Quelle alles Lebens sich entfremde und scheide, sondern daß Christus in ihm lebe, in dessen Liebe das Selbstische ersterbe, um zum neuen Leben in Gott aufzuerstehen.

Dieß führt uns nun zu der Anerkennung, daß es sich in der christlichen Ethik nicht mehr um ein formales Sittengesetz handelt, sondern um die lebendige konkrete Wahrheit, welche in der Persönlichkeit Christi ihre Realität hat. Das Gesetz ist als solches aufgehoben, aber an die Stelle desselben ist die Person des Erlösers getreten, welche, da sie das Ideal des sittlichen Lebens als ein historisch Gewordenes, als ein Faktum in sich schließt, absolut egomirend ist, aber nicht in gesetzlicher Weise, sondern durch die Vermittelung der Hingabe des Lebens im Glauben an ihn, wodurch dann in dem Maaße, in

welchem der Mensch den Erlöser aufnimmt, dieser eine Gestalt in ihm gewinnen kann. Daraus entspringt nothwendiger Weise ein neues Verhältniß zu Gott, so daß wir wieder auf die Betrachtung der höheren Einheit zurückgeführt werden, in welcher das sittliche Bewußtsein des Christen mit dem persönlichen Gott steht. Denn dieses kann sich unmöglich dabei negativ verhalten, wenn die Schrift bezeugt, daß in Christo die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, daß in ihm der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens sei; es erfährt an sich die Wahrheit dieser Aussprüche, da die Erkenntniß des Sohnes die Erkenntniß des Vaters bringt, so wie überhaupt das Wesen des Vaters nur in dem Wesen des Sohnes sich offenbart und genügend erkannt werden kann.

Es begreift sich auf diese Weise, wie der Erlöser in seiner Bergpredigt jenes sittliche Ideal und die damit verbundene Anforderung aufstellen konnte, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel. Dieß sittliche Ideal tritt uns in ihm selbst als ein wirkliches, als ein vollendetes entgegen; in dem Wesen seiner Liebe erkennen wir, daß Gottes Wesen die Liebe ist; in seiner Sündlosigkeit ist uns die Heiligkeit Gottes nicht nur als ein Erkennbares und als ein Begreifliches gegeben, sondern auch als ein Thatsächliches, als ein im Leben eines heiligen Menschen Verwirklichtes. So ist in ihm die Menschheit entsündigt, die Macht der Sünde innerhalb des sündlichen Gesammtlebens der Menschheit gebrochen und die Verwirklichung des Reiches Gottes für immer begründet. Wie die Liebe das Wesen Gottes ist, so ist sie auch das Gesetz im Reiche Gottes, an welchem Theil zu nehmen von der Lebensgemeinschaft mit Christo abhängt. Diese Liebe als Gesetz im Reiche Gottes betrachtet, verliert indessen den Charakter des Gesetzlichen, sie wird zur unerläßlichen Lebensbedingung desselben, und ist wesentlich das Leben in der Gemeinschaft mit Christo, so daß in diesem Sinne die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes zu betrachten ist.

Haben wir in dem Vorstehenden die Verschiedenheit des

göttlichen und menschlichen Willens an sich, ehe dieselben zu einer höhern Einheit vermittelt sind, anerkannt und gezeigt, daß in der christlichen Ethik der göttliche Wille in Christo als Objekt des menschlichen Willens zu fassen ist; so wird es sich noch fragen, auf welche Weise wir uns den Uebergang des göttlichen Willens in den menschlichen durch die im Glauben an Christum vermittelte Lebensgemeinschaft zu denken haben; ob wir nämlich den Akt dieser vermittelten Lebensgemeinschaft, welcher zugleich eine sittliche That ist, auf den Menschen, und auf seine Kraft und sein Vermögen zurückführen oder ob auch diese That seines innern Lebens auf die göttliche Ursächlichkeit zu beziehen sei. In dem Reiche Gottes muß Alles, was ihm angehört, von seinem Wirken ausgehen; darin beruhet die Eigenthümlichkeit des christlichen Dogma, daß es bei dem strengsten Festhalten der kreatürlichen Freiheit dennoch in Gott, in welchem es die Quelle alles wahren Lebens anerkennt, die Vermittlung der Heiligung setzt. Hat sich bisher die Construktion der philosophischen Ethik genöthigt gesehen, Alles auf die Selbstthätigkeit des Menschen zu basiren; so erkennt im scharfen Gegensatze dazu die christliche Ethik den heiligen Geist als das heiligende Lebensprincip an, welcher, wie er in alle Wahrheit leitet, so auch das gläubige Aufnehmen der Erlösung und Versöhnung durch Christum bedingt. Wollten wir mit einander den Glauben zerlegen, so werden wir ihn sowohl als Akt der Erkenntniß wie als sittlichen Willens-Akt zu betrachten haben, da nur aus der Vereinigung beider das Aneignen des Heiles in Christo hervorgeht. Den Glauben in dieser doppelten Genesis betrachtet, kann kein Mensch durch sich selbst und durch eigene Kraft erlangen, sondern er ist allein Gabe und Kraft des heiligen Geistes. Hat die Philosophie in einer bekannten Periode ihrer Entwicklung die Erhebung zur unbeschränkten Selbstthätigkeit als ein sittliches Ziel vor Augen gestellt, und dadurch die menschliche Selbstüberhebung nothwendig eingeleitet, so demüthigt dagegen das Evangelium den Menschen, da nach demselben die Selbstthätigkeit des Menschen erst in Gott ihre hö-

here Berechtigung und ihre Wahrheit empfängt, auch das Evangelium alles höhere Leben, alles wahrhaft Sittliche, das der Mensch von Natur nicht hat, von des heiligen Geistes Licht und Kraft ableitet, so daß von diesem sowohl die Erkenntniß erleuchtet als auch die Kraft des Willens geheiligt wird.

Das Wirken des heiligen Geistes ist ein allgemeines, und jedes wahre Glied der Gemeinde des Herrn muß dasselbe nothwendig erfahren. Diese Theilnahme an den Wirkungen des heiligen Geistes hängt von der lebendigen Lebensgemeinschaft mit Gott und Christo ab; in ihr empfängt der Mensch auch die Gabe des heiligen Geistes zur Heiligung, so daß er die helfende und erlösende Kraft desselben in den Hemmungen und in den Hindernissen bei der Vollbringung des Guten erfährt. Der göttliche Wille wird auf diese Weise durch die Mitwirkung seines Geistes Prinzip des menschlichen, wodurch sich die Aufgabe der Ethik verwirklicht. Hatte der Mensch vorher nicht das Vermögen den göttlichen Willen als das Gute zu vollbringen, da die Sünde ihn trennt von dem, dessen Wille der seinige sein soll, so empfängt er es wieder in der Hingabe seines Lebens an den Erlöser, so daß er aus der Sünde zur Heiligung und aus dem geistlichen Tode zum geistlichen Leben gekommen ist. Dieser Glaube in der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, welcher zu seiner nothwendigen Aeußerung, zu seiner Verkörperung die Liebe hat, macht das ewige Leben aus, wie die heilige Schrift es in seiner diesseitigen Erscheinung faßt. Es trägt in sich was es zum ewigen macht, und findet daher seine Fortsetzung und seine Vollendung außerhalb seiner zeitlichen Erscheinung in der Zukunft des Reiches Gottes.

Blicken wir auf die obige Entwickelung zurück, so erkennen wir, daß im Gegensatze zu der neusten Entwickelung der Philosophie, welche das Böse als nothwendiges negatives Entwickelungsmoment faßt, oder dasselbe im quantitativem Unterschiede vom Guten begreift, das Christenthum es als Gegensatz zu dem göttlichen Willen hervorhebt. Der Begriff der Wiederherstellung und Heiligung ist der philosophischen Ethik

bisher zum größten Theile fremd geblieben, oder, wo er eine Aufnahme in dieselbe fand, in einer Weise angewandt worden, daß eine Umwandlung der Gesinnung und des Lebens davon ausgeschlossen wurde. Namentlich gilt dieß von jeder Wiederherstellung durch ein spekulatives Erkennen, in welchem kein ethisches Moment enthalten ist. Die christliche Ethik aber hat, wie wir gezeigt haben, die Wiederherstellung des rechten Verhältnisses zu Gott, daß der göttliche Wille auch der menschliche werde, zu ihrem Mittelpunkte. Durch die Theilnahme an der thatsächlich gegebenen Erlösung in Christo vermittelst des Glaubens an ihn, wird die Wiedergeburt aus dem Geiste vermittelt, welche in der Heiligung und ihren Segnungen ihre Vollendung findet.

Es drängt sich uns hier die Frage auf, ob denn überhaupt die Construktion der christlichen Ethik von keinem philosophischen Systeme aus unternommen werden könne, oder vielmehr, was diesem zum Grunde liegt, ob kein philosophisches System sich so zu dem Christenthum verhalte, daß es in wesentlicher Einheit mit demselben den Glauben und die Philosophie zu versöhnen im Stande sei. Wir sind auf das Lebendigste überzeugt, daß eine solche Versöhnung nicht nur möglich, sondern auch nothwendig sei, aber nicht jene falsche, welche entweder die Gegensätze ignorirt oder sie auf täuschende Weise verbirgt, und da von einem Frieden und von einer spekulativen Aneignung spricht, wo doch kein Friede nud keine wahre Aneignung ist. Die Spekulation wird dann in das rechte Verhältniß zum objektiven Inhalte des Glaubens treten, wenn der subjektive Glaube dem Verständniß und dem Begreifen vorangeht, und so im Glauben und in dem neuen Leben desselben die Schätze der Erkenntniß gegeben und wahrhaft vermittelt werden. Das wahre Verstehen des Glaubensinhaltes kann nur von einer wiedergebornen Vernunft ausgehen, welche der Auktorität des göttlichen Wortes sich unterwirft, die es anerkennt, daß wir durch Offenbarung erhalten haben, was der Vernunftgebrauch uns nicht lehren kann. Aber dieß darf allerdings nicht eine

Annahme sein, bei welcher vorbehältlich die Unterscheidung zwischen Vorstellung und Begriff in der Religion festgehalten wird, um das Dogma seines specifischen Gehaltes entleeren, und in dasselbe eine absolute Vernunftwahrheit übertragen zu können. Bequem ist es zwar dasjenige, was das begreifende Denken nicht aufzunehmen oder zu überwinden vermag, als bloße Form zu beseitigen.

Damit hängt auch die große Willkür zusammen, mit welcher das Verhältniß der Idee zum Faktum aufgefaßt und auf die evangelische Geschichte angewandt wird, deren Fakta in ihrer Vereinzelung negirt und in die allgemeine Objektivirung der Idee, wie sich ihre weltgeschichtliche Entwickelung nachweisen lasse, aufgenommen und verflüchtigt werden. Wir haben gesehen, wie die Menschwerdung Gottes in Christo der Ethik die konkrete Wahrheit und Darstellung des göttlichen Willens giebt, daß in dem Gottmenschen die Totalität auch der sittlichen Offenbarung enthalten sei. Wird aber diese Menschwerdung Gottes als Menschwerdung von Ewigkeit her begriffen, oder dieselbe in den unendlichen Prozeß der Individuen und der Gattung gesetzt, daß in dem bestimmten Individuum, in Christo nicht die Menschwerdung Gottes vollendet ist; so wird es auch ein Spiel mit Worten sein, dann von einer Menschwerdung Gottes überhaupt zu reden. Dann mag auch, wie man zugeben kann, für jene Philosophie eine Nöthigung zu dieser Auffassung in dem Begriffe liegen, den sie überhaupt von der Offenbarung des Unendlichen im Endlichen entwickelt hat, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß hier nicht eine Vermittelung und Versöhnung, sondern ein scheidender Gegensatz zu der biblischen und kirchlichen Lehre der Menschwerdung Gottes sich kund giebt. Diese nämlich begreift die Menschwerdung Gottes als Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, und setzt dieselbe darein, daß das Selbstbewußtsein Christi sich mit Gott im absoluten Sinne Eins wußte. Die Persönlichkeit Christi, welche in diesem Sinne den Mittelpunkt der Ethik bildet, muß nothwendig in dem Systeme

verkannt werden, ebenso wie das Christenthum nicht als freie That Gottes und zwar im eminenten Sinne angesehen, sondern mit allen übrigen Erscheinungen der Weltgeschichte parallel gestellt wird, sofern auch diese als Thaten des göttlichen Geistes ohne specifischen Unterschied von jener absoluten That begriffen werden.

Dagegen hat die Philosophie bereits in einem früheren Stadium ihrer Entwickelung Grundbegriffe und Grundanschauungen dargelegt, entwickelt und zu rechtfertigen gestrebt, mit denen eine wissenschaftliche Construktion der christlichen Wahrheit sich zum großen Theile einig wissen kann. Werfen wir nämlich noch einen Blick auf dasjenige System, welches wir bei unsrer obigen Erörterung übergangen haben, auf das Leibnitzische, so werden wir finden, daß, weit entfernt, daß sich dasselbe wie die übrigen im Gegensatz zu den Voraussetzungen des christlichen Bewußtseins verhalten hätte, es bemüht gewesen ist, das von der Offenbarung Gegebene aufzunehmen, zu verstehen und mit der spekulativen Erkenntniß in Einklang zu bringen. Dazu kommt, daß in der reichen Fülle dieses Systems, dessen bedeutender Werth, obwohl theilweise verkannt, dennoch größere und allgemeinere Anerkennung finden müßte, bedeutsame Anknüpfungspunkte für die Gegenwart liegen. Das System Leibnitzens bedarf allerdings vielfältig der näheren Begründung und mannichfacher Ergänzung; aber abgesehen von dem Wolfischen Ergänzungsversuche trägt es eine solche Lebenskraft in sich und so viele noch zu entwickelnde Keime, daß wir die Ueberzeugung haben, es werde die Entwickelung der Philosophie in der nächsten Zukunft, wozu uns mehrfache Erscheinungen berechtigen, auf dasselbe mannichfach zurückgehen, um diese Keime ihrer Ausbildung und Reife entgegenzuführen.

Es war Leibnitzens Art in allen Sphären des Wissens, welche sein gewaltiger Geist bereichert hat, an Früheres anzuknüpfen. So hat er auch an den ontologischen Beweis Anselms angeknüpft und die Weiterführung desselben eingeleitet.

Der Begriff des höchsten Wesens enthält nach ihm schon an und für sich die Wirklichkeit desselben. Aus der Möglichkeit dieses Begriffes leitet er die Existenz desselben ab. Widerspruch in dem Begriffe des vollkommensten Wesens ist nicht zu denken. Dabei lehnt sich Leibnitzens Auffassung des Begriffes Gottes mannichfach an den christlichen Begriff des persönlichen Gottes an und fällt in mehreren Beziehungen mit ihm zusammen. Gott ist schrankenlos, einziger und allgemeiner Grund aller Dinge und absolut vollkommen. Leibnitz legt ihm Allmacht, Erkenntniß, Willen im allgemeinen Sinne bei, so wie er allein wahre Ewigkeit und wahre Unendlichkeit hat. Sahen wir, daß im Gebiet des Christlichen Gott als Princip der Welt gefaßt ist, so gilt dieß auch vom Leibnitzischen Systeme, da Alles was wirklich ist, alle Ideen und Kräfte, alle erschaffnen Monaden auf die ursprüngliche in sich selbst bestehende Einheit, auf Gott und auf die drei Attribute desselben: Allmacht, Erkenntniß und Willen zurückgeführt werden. Die schöpferische Thätigkeit kommt Gott, der Urmonas zu, und jene Attribute desselben finden sich auch in den erschaffnen Monaden, nur beschränkt und in endlicher Form. Die Verwandtschaft des Leibnitzischen Systems mit der christlichen Schöpfungstheorie geht aus dem von ihm entwickelten Verhältniß des Unendlichen und Endlichen klar hervor, da er wohl von einer allgemeinen Materie redete, nicht aber eine ewige, durch sich bestehende annahm.

Je sorgfältiger Leibnitz Alles vermied, was die Gottheit in die Natur herabziehen konnte, desto schwieriger mußte es für ihn werden, die Wechselwirkung der Urmonas auf die übrigen Monaden zu erklären. Eben so wenig wie er sich dazu verstehen konnte einen physischen Einfluß anzunehmen, eben so wenig konnte ihm die Hypothese von sogenannten gelegentlichen Ursachen annehmbar sein, da sie mit dem von ihm entwickelten Begriffe Gottes in Widerspruch stand, auch dieser Occasionalismus völlig ungenügend war. Seine Hypothese einer harmonia praestabilita suchte hier den Ausweg zu zeigen da-

durch, daß sie die unendliche Mannichfaltigkeit der Monaden als von der Gottheit ursprünglich so geschaffen dachte, daß die Entwickelung der Kraftthätigkeit in je einer mit der Entwickelung in allen übrigen in harmonischer Verbindung bleibe. Ohne hier diese Hypothesen von einfachen, kraftthätigen Monaden, von der dynamischen Ableitung des Ausgedehnten und von der prästabilirten Harmonie allseitig vertreten zu wollen, so findet das Bewußtsein in ihnen eine ungleich größere Befriedigung und kann sich daher auch ungleich eher mit ihnen verbinden, als mit der dualistischen Entgegensetzung des Denkenden und Ausgedehnten, oder wenn in pantheistischer Weise beide gleich gesetzt werden, oder wenn in idealistischer Weise das Eine negirt wird. Die Unvollkommenheit der letzten Hypothese besteht ohne Zweifel darin, daß in derselben Alles aus der Schöpfung der Welt absolut abgeleitet wird. Alles erscheinet demnach als Entwickelung aus dem Vorhergehenden, während es doch zugleich als freie That zu betrachten ist. In dieser Richtung Leibnitzens herrscht ein entschiedener Determinismus, in welchem alle Kraftentwickelung auf Gott als absolut bedingenden Grund zurückgeführt wird, aber andrerseits darf auch nicht übersehen werden, daß er auf das Entschiedenste das Endliche vom Unendlichen durchaus sonderte, so daß darin ein wesentlicher Unterschied liegt von allen Systemen, welche den Determinismus in den verschiedenartigsten Formen durchgeführt haben. Die Zurückführung aller Dinge auf die göttliche Causalität hat er mit dem Christenthum gemein, insbesondre da er dieselbe als eine absolut vollkommene betrachtete. Dabei aber ist anzuerkennen, daß er es gewesen, welcher zuerst den Versuch gemacht hat, die dynamische Erklärung auch des Materiellen durchzuführen, wodurch ein bedeutender Fortschritt gegeben war.

Die Seite der Leibnitzischen Philosophie, welche die Lehre von der moralischen Welt entwickelt, hat mit dem christlichen Principe genau verwandte Elemente, so daß beide mit einander vereinigt werden können. Der Gottes-Staat, den Leibnitz

als den allervollkommensten Staat unter dem vollkommensten Herrscher setzt, ruht in der Gemeinschaft der Geister mit Gott, welcher als ihr Schöpfer, Vater und Herrscher betrachtet wird. Diese sittliche Welt ist innerhalb der natürlichen aber zugleich das erhabenste und göttlichste unter allen Werken seiner Weisheit und Allmacht. Es deutet sein System auf dasjenige hin, was im Christenthum wahrhaft verwirklicht, alleinigen Zweck und alleiniges Ziel desselben ist. Das Reich Gottes, welches in Christo, in dem eingebornen Sohne des Vaters erschienen ist, will die Friedschaft denen zurückbringen, welche sie verloren haben. Das Bewußtsein, daß Gott der Vater ist, wird erst in diesem Reiche, in welchem er der rechte Herrscher und Regierer ist, wahrhaft vermittelt. Es leuchtet ein, welche Analogie zwischen dem Gottes-Staate Leibnitzens und der Lehre der Schrift vom Reiche Gottes Statt findet, aber auch, wie viel tiefer in seiner Bedeutung, wie viel göttlicher seinem Wesen nach und wie viel reicher in der Fülle seiner himmlischen Schätze, die es gewährt, dieses letztere ist. Die Gemeinschaft im Reiche Gottes, fassen wir dasselbe nach seinen beiden Seiten als ein diesseitiges und jenseitiges auf, hat den höheren Grund in der Heiligkeit Gottes, welche die herablassende Liebe einschließt, die da suchet, was verloren ist. Der Begriff des Reiches Gottes bezieht sich zugleich auf die Sünde und auf die ihretwegen geordnete Erlösung. Der Gottes-Staat im Leibnitzischen Systeme kennt keine solche Beziehung; die Gemeinschaft aller Geister wird bedingt durch den allerhöchsten Geist, welcher den vernünftigen Seelen als Schöpfer und Herrscher sich darstellt, die Fähigkeit aber an diesem Theil zu nehmen wird überhaupt den mit Vernunft begabten Seelen beigelegt.

Erwägen wir nun die für die Ethik so wichtige Lehre vom Bösen, so werden wir uns überzeugen, daß Leibnitzens Auffassung des Bösen sich zwar von der christlichen Grundanschauung unterscheidet, dennoch aber in wesentlichen Rücksichten ihr nahe steht, da er das Uebel und das Böse weder dualistisch

auf ein böses Princip zurückführt, noch weniger es für eine bloße Negation hält. Gott ist ihm allein Urheber des Guten, insofern der göttliche Wille nur auf das absolut Vollkommene gerichtet sein kann, nicht aber Urheber des Bösen. Das Böse wird als nothwendige Folge der Beschränkung endlicher Wesen abgeleitet. Die Kräfte in diesen wirken bedingt, und wo Schranken eintreten, kann das Reale nicht vollständig wirken. Die Beschränkung geht nothwendig aus der Natur der Geschöpfe hervor, die immer an sich unvollkommen sind. Das metaphysische Uebel hat zur Folge das physische, aus denen sich das sittliche Uebel entwickelt. Diese Beschränkung, die das Endliche seiner Natur nach in sich trägt, bedingt in Gott die Zulassung des Bösen, welches ihm zur Erreichung des jedesmaligen Welt-Besten dienen muß, das für den göttlichen Willen das eigentliche Gesetz ist.

Das Wichtigste ist, daß bei dem nothwendigen Zusammenhang aller Dinge doch nicht für Leibnitz die individuelle Freiheit verloren ging, da das absolut Vorherbestimmte aus dem Wesen des Individuums, aus seiner Selbstheit mit Nothwendigkeit sich ergiebt, und durch die eigene Selbstbestimmung gewollt und vollzogen wird. So stimmt Leibnitz mit der Grundvoraussetzung der christlichen Ethik von der Freiheit des Individuums überein und sucht auf solche Weise jene Ueberzeugung mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein zu vermitteln, wie er denn dadurch die Lösung des alten Problems, die göttliche Präscienz mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen, anstrebte und zu erreichen glaubte.

Darin steht indessen seine Auffassung des Bösen mit dem christlichen Princip im Widerspruch, daß dieses auf keinerlei Weise das Böse als Beschränkung des Endlichen, sei es intellektuelle, sei es materielle, begreift. Der Akt des Willens, welcher das Böse hervorruft durch Entgegensetzung gegen den göttlichen Willen, wird nicht durch die Schranken der Endlichkeit herbeigeführt, sondern ist ein davon völlig unabhängiger Akt des selbstischen Wesens im Menschen, ein Fürsichseinwollen,

durch welches die menschliche Selbstheit zur Selbstheit Gottes erweitert, das menschliche Selbst und dessen Willen an die Stelle des göttlichen gesetzt wird. Mit der tieferen Auffassung der Sünde würde auch höchst wahrscheinlich der Begriff der Erlösung und Versöhnung eine Anerkennung und eine bestimmte Stellung in dem Systeme erhalten haben. Dieß ist wohl um so gewisser, als Leibnitz die Offenbarung in ihrer tiefen Wahrheit und in ihrer eigenthümlichen Stellung zur Philosophie in einer Art aufzufassen strebte, welche geeignet war, beiden ihr eigenthümliches Gebiet zu sichern, dabei aber die Uebereinstimmung der christlichen Offenbarung mit den Wahrheiten der Vernunft zu begründen und nachzuweisen. Bekannt ist seine Unterscheidung der ewigen Vernunftwahrheiten und der positiven Wahrheiten. Wenn in Hinsicht der ersteren kein Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung Statt finden kann, da das Gegentheil dieser Wahrheiten schlechthin unmöglich ist; so verhält es sich mit den positiven Wahrheiten anders, welche auf Gesetzen ruhen, die nach dem göttlichen Willen der Natur inne wohnen, die er daher aber auch durch ein Wunder, welches dem gewöhnlichen Laufe der Natur zwar entgegen ist, nicht aber dem Wesen der Dinge widerspricht, auflösen kann. Ebenso spricht Leibnitz es aus, daß wir durch die Erfahrung keine irgend ausreichende Erkenntniß erreichen können, und daß es durchaus einer höhern Ergänzung bedarf. Damit ist denn auch der Offenbarung ihre Bedeutsamkeit gesichert und die großen Thatsachen derselben werden um so williger als Glaubensinhalt aufgenommen, als keineswegs ein engherziger, später herrschend gewordener Begriff vom Naturgesetze dieses verhinderte, vielmehr Leibnitz die richtige Einsicht in das Ungenügende unsrer Erkenntniß der Naturgesetze hatte, und daher auch bereit war sich den Begriff derselben stets elastisch zu erhalten.

So erkennen wir im Leibnitzischen Systeme unleugbar die bedeutungsvollsten Keime zur Entwickelung der Philosophie in wahrhaft christlichem Sinne und Interesse, was wir hauptsäch-

lich an den Punkten desselben gezeigt haben, welche für die Ethik die eigentlichen Lebensfragen sind. Die spätere Entwicklung der Philosophie schlug einen Gang ein, der immer mehr von Leibnitz und von dem durch ihn eingeschlagenen Weg abführte. Sein tiefsinniger Versuch, das Leben der Welt zu erklären und als Princip desselben den lebendigen, persönlichen Gott zu setzen, ward verhältnißmäßig wenig beachtet. Die Philosophie glaubte von Stufe zu Stufe dem absoluten Wissen entgegen zu eilen, um endlich den Culminations-Punkt erreicht zu haben, wo sie im logischen Begriffe dasselbe inne zu haben wähnt. Der Begriff des Schöpfers und der Creatur verlor sich und ging unter im absoluten Geiste. Aber ohne Zweifel wird die Philosophie wieder einlenken und wird dann sicher in vielen Punkten auf Leibnitz zurückgehen, an ihn anknüpfen und die reichen dargebotenen Keime einer allseitigen Entwickelung entgegenführen. Für die christliche Ethik aber wird daraus der große Gewinn hervorgehen, daß sie von jener Richtung aus wahrhaft begriffen und ihre wissenschaftliche Construktion spekulativ weiter geführt werden wird. Je mehr in neuester Zeit die Philosophie überhaupt die Tendenz genommen hat, die christliche Wahrheit spekulativ zu durchdringen und sich anzueignen, desto mehr wird sie auch, wenn sie die rechte Vermittelung sucht, einen dem Leibnitzischen verwandten Weg einzuschlagen haben. Der Begriff des lebendigen, persönlichen Gottes und der Persönlichkeit des Menschen, wie diese im engsten Verhältniß steht zu dem freien persönlichen Gott, werden die Lebenspunkte sein müssen, von welchen diese Vermittlung auszugehen hat, und kaum bedarf es hier noch der Andeutung, daß wir zu den rechten Versöhnungs- und Vermittlungsversuchen auch die neusten Bestrebungen rechnen, die Persönlichkeit des Menschen festzustellen, und diese als ein erfreuliches Vorzeichen einer wahren Versöhnung der christlichen Wahrheit mit der Philosophie freudig begrüßt haben.

Andeutungen über das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung

von

Dr. C. Ackermann.

Der nachfolgende Versuch, das chemische Moment im christlichen Begriff der Heiligung aufzuzeigen, ist weit entfernt, sich für einen gelungenen auszugeben, oder sich eine tief wissenschaftliche Bedeutung beizulegen; es ist ihm genug, wenn er von sachverständigen Beurtheilern als ein nicht ganz überflüssiger und verfehlter angesehen wird. Freilich wird er sich bei vielen Forschern und Denkern einer günstigen Aufnahme und vorurtheilsfreien Betrachtung eben nicht zu erfreuen haben; denn ist es Göthe'n häufig genug sehr übel gedeutet worden, daß er chemische Wirkungen und Gesetze auf sittliche Verhältnisse und Ideen bezog, so wird es mir wohl noch mehr verargt werden, daß ich etwas Aehnliches auf dem höchsten und heiligsten Gebiet, auf dem der Religion und Theologie, in der vorliegenden Erörterung zu unternehmen gewagt habe. Doch ist nur ein solches Unternehmen an sich kein unnöthiges und absolut verwerfliches, so darf es sich von der Furcht, schief angesehn, ja verdammt zu werden, nicht abschrecken lassen, hervorzutreten. Ich weiß recht gut, welche Gefahr mit allen dergleichen Bemühungen, die Thatsachen der Natur mit denen des Geistes und des Bewußtseins zu parallelisiren, stets verbunden ist. Sollten denn aber wohl deßhalb, weil so manche dieser Parallelisirungen übel abgelaufen sind, Versuche dieser Art durchaus und schlechthin nicht angestellt werden? Das hieße doch die gelehrten Disciplinen und Forschungen durch chinesische Mauern

von einander abgränzen wollen, und würde eine Furcht und Befangenheit des Geistes verrathen, welche der Wissenschaft unwürdig ist, und dieselbe wahrhaftig auch nicht fördert. Wie, nach Pascals Ausspruch, diejenigen Unrecht thun, die den Menschen immer nur in seiner Größe, oder immer nur in seiner Entwürdigung auffassen und darstellen; so, müssen wir in in dieser Beziehung sagen, handeln und urtheilen diejenigen eben so verkehrt, die das Reich der Gnade ganz und gar in der Natur aufgehen lassen, als diejenigen, welche gar keine Analogien und Beziehungen zwischen beiden wahrnehmen und anerkennen wollen.

Das Verhältniß beider Reiche zu einander läßt sich in gewissem Betracht mit dem Verhältniß zwischen dem A. und dem N. T. vergleichen. „Es ist keine Stelle, sagt Luther, im N. T. die nicht hinter sich sähe in's A.“, und so können auch die sinnlichen Erscheinungen im Leben der Natur als Symbole oder Typen des höheren geistigen Lebens im Reiche Gottes gefaßt und gedeutet werden, und die ganze Natur würde demnach so zu sagen als eine Weissagung auf den Bund der Gnade zu betrachten sein. Noch ist für das vollständige Auffinden und wissenschaftliche Ordnen dieser sinnbildlichen Beziehungen in der Natur auf die Formen des christlichen Geistes und Glaubens nicht sehr viel geschehn. Zwar gab es eine Zeit, in welcher sich gelehrte Theologen auch mit den Naturwissenschaften eifrig zu dem Zweck beschäftigten, um die Dogmatik mit naturhistorischen Kenntnissen und Realien zu stützen, auszuschmücken und zu erläutern, und die Arbeiten einzelner Männer und theologisch gesinnter Naturforscher aus jener Zeit, eines Scheuchzer, Swammerdam, u. a. m. sind auch noch jetzt nicht ohne Werth und Bedeutung; im Ganzen waltete aber damals in der Behandlung aller Wissenschaften eine viel zu mechanische und empirische Auffassungsweise, als daß dergleichen Arbeiten für gelungene Lösungen der eigentlichen eben erwähnten Aufgabe gelten könnten. In neuester Zeit hat der geist- und gemüthvolle Schubert seinen Werken:

Geschichte der Natur, welche die Vorhalle zu seiner Geschichte der Seele bildet, und seinen Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens einen Schatz von fruchtbaren Winken und Andeutungen über das prophetische Verhältniß der Natur- zur Gotteswissenschaft einverleibt. Auch die Schriften von Steffens, Kretschmar, Werber, Lenhossek, Baader, Pfaff u. a. m. enthalten eine Menge hieher gehöriger, zum Theil freilich phantastischer, oder zum Pantheismus führender Bemerkungen und Ideen. Bei dem außerordentlichen Schwung, mit welchem indeß heut zu Tage die Naturwissenschaften betrieben, und die Resultate der Forschung sofort zum Gemeingut der Gebildeten gemacht werden, kann es kaum fehlen, daß auf dem bezeichneten, noch wenig angebauten Felde bald tüchtige Leistungen hervortreten. Besonders dürften die Botanik und die Chemie zunächst am geeignetsten sein, für die theologische An- und Auffassung sich an augenfälligen Sinnbildern religiöser Dinge und Ideen ergiebig zu erweisen.

Die Chemie ist die Wissenschaft des Chemismus, oder die wissenschaftliche Beschreibung und Darstellung der das ganze Naturleben durchdringenden und in ihr thätigen und wirksamen chemischen Kräfte und Gesetze. Wie der Chemismus im Naturleben vorhanden und nothwendig ist, so läßt sich seine Existenz und Unentbehrlichkeit auch im Leben des Geistes nachweisen. Auch der Geist ist unter Umständen auf chemische Weise thätig; auch in ihm finden außer den organischen noch chemische Processe und Bewegungen statt, Processe der Auflösung und Verbindung. Bei diesen Processen vertritt das negative Verfahren des Verstandes meistentheils die Stelle der auflösenden Säuren, während Vernunft und Phantasie mehr denjenigen Kräften und Wirkungen gleichen, welche die aufgelösten Stoffe aus ihrem gasförmigen in einen dichteren faßlicheren Zustand überführen. Fände jener Zersetzungsproceß in unserm Denken nicht statt, so wären wir nicht im Stande, die in den Geist aufgenommenen Stoffe zu verarbeiten, und das geistige Leben damit zu nähren; alle unsere Ideen würden zu todten inner-

lich unbeweglichen Krystallen erstarren. Wirkten dagegen auf die formlos schwebenden Ideen gar keine concentrirenden und consolidirenden Kräfte ein, so würde es weder ächt wissenschaftliche Begriffe, noch auch eigentliche Manifestationen und Offenbarungen des Geistes geben.

Der Geist bezeugt und offenbart sich vorzüglich im Worte. Deßwegen sind aber nicht alle Worte ohne Weiteres für Zeugnisse und Erzeugnisse des Geistes anzusehn. Nur diejenigen können dafür gelten, die sich zum menschlichen Geist auf ähnliche Weise verhalten, wie das göttliche Urwort zum Wesen Gottes. Dieß ist aber bei denjenigen Worten der Fall, in denen der Geist sich seines wesentlichen Inhalts bewußt wird und diesen ausdrückt.

Zu den Worten dieser Art gehört der christliche Begriff der Heiligung, die außer seiner Existenz in der todten Schul- und Büchersprache auch noch eine lebendig empfundene und gewußte Bedeutung im religiösen Denken hat. So wichtig als es ist, Zahl und Ziffer von einander zu unterscheiden, eben so und noch wichtiger ist es, den sprachlichen Abriß des Begriffs und den wirklichen Sachbegriff im Denken auseinander zu halten. Leider fallen diese beiden im gewöhnlichen Denken nur gar zu oft zusammen, und wie Kinder wähnen, mit Zahlen zu rechnen, während sie Ziffern denken, so wähnen Erwachsene in Begriffen zu denken, während sie Wortvorstellungen aneinanderreihen.

Indem ich im Folgenden darauf ausgehe, das chemische Moment im christlichen Heiligungsbegriff hervorzuheben, behaupte ich damit keineswegs, daß die Chemie allein den Schlüssel zum wahren Verständniß dieses Begriffes liefere, oder daß mit der Fassung des chemischen Moments in ihm sein ganzes Wesen durch und durch erkannt und erfaßt werde; ich will nur das Vorhandensein dieses Moments in dem erwähnten Begriffe, neben andern hier nicht weiter zu erörternden Momenten nachweisen, und — was die Hauptsache ist, — nicht als ein blos zufälliges, vom subjektiven Denken ihm angeheftetes,

sondern als ein objektives und in seiner Natur begründetes. In einer Zeit, wie die unsrige, welche die überschwängliche Neigung hat, alle religiösen Ideen für rein ideelle, d. i. lediglich gedachte und daher substanzlose Wesen zu halten, dürfte es nicht unzweckmäßig sein, den wirklich thatsächlichen Kern und Stoff dieser Ideen dem Bewußtsein dadurch wieder fühlbarer zu machen, daß man, nicht ihre Einerleiheit, wohl aber ihre Einheit mit gewissen realen Vorgängen des Naturlebens wahrnehmen läßt, oder den scientifischen Ausdruck mit einem physischen Eindruck vermählt, wodurch, wie sich von selbst versteht, keine absolute, sondern nur eine relative Bewahrheitung der religiösen Ideen bezweckt und erreicht wird.

Schon der biblische Sprachgebrauch deutet den chemischen Sinn der Worte heilig und heiligen an; ganz unverkennbar tritt aber in demjenigen Vorgang etwas den chemischen Bewegungen ganz Analoges hervor, welchen die christliche Dogmatik mit dem Ausdruck Heiligung bezeichnet.

Die Grundbedeutung von קָדַשׁ *ἁγιάζειν* ist absondern: 2 Mos. 19, 23. Sir. 45, 4. Matth. 23, 17. 19. 2 Tim. 2, 21. u. a. m. (Vgl. die abweichenden, schwerlich zu rechtfertigenden Bemerkungen über den Heiligungsbegriff in den Studien und Krit. 1837, 1. S. 160 ff.) Alles Heiligen hebt in der Schrift mit einem Trennen und Scheiden an. Dinge und Orte werden geheiligt, wenn sie aus der Masse der übrigen herausgenommen, von ihnen getrennt und umhegt, und zu einem besondern, nicht alltäglichen Gebrauch bestimmt werden. 1 Mos. 28, 17. 2 Mos. 3, 5; 26, 33; 29, 21. 36. 3 Mos. 16, 2; 19, 19. 5 Mos. 22, 9. ff. Jes. 20, 7. 1 Kön. 9, 3. Neh. 8, 10. u. a. m. cf. Spencer de legg. ritt. Hebr. 1, 7. u. a. m. Auch im gemeinen Leben pflegen wir die Dinge, von denen wir sagen, daß sie uns heilig und theuer sind, ganz besonders aufzubewahren, und sie dem öfteren Gebrauch oder der Vermengung mit andern Dingen zu entziehn. — Personen heißen geheiligt, wenn sie nicht allen übrigen gleich geachtet und behandelt werden dürfen, sondern als auserlesene und zu ganz besonderen

Zwecken bestimmt erscheinen. So die Priester und die Könige: 2 Mos. 29, 1. 4 Mos. 8, 5. ff. 1. Sam. 24, 11. 2 Sam. 1, 14. u. a. m.

Freilich ist das Scheiden und Sondern in diesen Akten des Heiligens zunächst nur als ein mechanisches aufzufassen; aber der ursprüngliche Sinn des Wortes heiligen ist auch nicht auf diese Bedeutung beschränkt. An die des mechanischen Trennens schließt sich unmittelbar eine andre an, die schon weit chemischer klingt und ist, die Bedeutung: reinigen. Das Reinigen ist auch ein Absondern; nemlich ein Wegnehmen dessen, was dem zu heiligenden Gegenstand von seinem zeitherigen Zusammenhang mit den gemeinen Dingen anhaftet. Daher, weil das jüdische Volk ein heiliges Volk sein sollte, die zahllosen Reinigungsgesetze des Mosaismus, die sorgfältig beobachteten Vorschriften über reine und unreine Thiere u. s. w. 3 Mos. 11. 14. 15. 5 Mos. 14. u. a. m. Daher ferner nicht bloß in der Schrift, sondern auch in allen Religionen der Erde das Wasser, vermöge seiner reinigenden Kraft, als ein heiligendes Element betrachtet und dargestellt wird; daher sein allgemeiner Gebrauch zu heiligen Waschungen und Lustrationen. 2 Mos. 19, 10. 14. 4 Mos. 19, 9. ff. Hebr. 9, 13. Jes. 1, 16. 1 Petr. 3, 21. u. a. m. Vgl. Wette Archäol. S. 221. ff. Wie innig verschmolzen in der Bibel die Begriffe heiligen und reinigen sind, zeigt besonders 3 Mos. 11, 43. 44. Vgl. auch Cic. fin. 3, 20. amores sancti i. q. puri. Aber nicht allein das Wasser, auch das Feuer wurde als läuterndes Element erkannt, weßhalb denn in der Schrift nicht blos von Reinigungen auf nassem, sondern auch auf feurigem Wege die Rede ist. Jes. 6, 5. ff. Vgl. Creuzer Symb. u. Myth. 3, S. 325.

Führt die genaue Verwandtschaft der Vorstellungen heiligen und reinigen aus der Sphäre des Mechanischen in die des Chemischen hinüber, so zeigt sich hier mit dem Begriff der durch Weihe ertheilten Reinigung eine dritte Bedeutung der Worte heilig und heiligen genau verbunden, die sich zum Charakter des Organischen erhebt. Der Zusammenhang der gewöhnlichen

Dinge nämlich, welcher das zu Heiligende befleckt, wirkt auch beschränkend und verkümmernd auf dasselbe ein, drückt und hält die freie volle Entfaltung nieder, und läßt die seinem Einfluß hingegebenen Dinge nicht ganz das sein und werden, was sie zu sein bestimmt und fähig sind. Auf diese Weise schließt der Begriff des Alltäglichen, Nichtheiligen den Begriff des Mangelhaften, Gebrechlichen, Unvollständigen ein, und das religiöse Gefühl stellt an die den Eindruck von Heiligkeit gewähren sollenden Dinge die Forderung der physischen wie der moralischen Fehlerlosigkeit; die Priester wie die Opfer müssen makel- und tadellos erscheinen. 3 Mos. 1, 3. 22, 20. ff. Mal. 1, 8. u. a. m. Diese Forderung wird unmittelbar von dem abgeleitet, der, außer und über aller Möglichkeit der Befleckung und Beschränkung stehend, in und durch sich selbst der allein und ganz Vollkommene ist, und den Menschen zur Aehnlichkeit mit sich, d. h. mit der Kraft und Anlage zur vollendeten Menschwerdung, geschaffen hat. 3 Mos. 11, 45. Ps. 99, 9. Weish. 2, 23. In der Heiligkeit Gottes geht demnach der Begriff des Heiligen in den des **Vollkommenen** über, und da das Vollkommene auf die Anschauung als das Erhebende und Allgenügsame wirkt, so ist heilig auch so viel als **herrlich**, **hehr**, **majestätisch**. Jes. 6, 3. Off. Joh. 4, 8. Die Anerkennung dieser Herrlichkeit ist Verehrung, weßhalb denn ferner heiligen gleichbedeutend mit **verehren** wird. 4 Mos. 20, 12. Jes. 8, 13; 29, 23. 2 Macc. 1, 3.

Hierdurch wird es nun klar, was die Bezeichnung ἅγιοι in sich faßt und sagen will, welche, nach Analogie von קְדוֹשִׁים im A. T. Dan. 8, 24., im N. T. den Christen gegeben wird. Apost. 20, 32. Eph. 5, 26. 27. 1 Cor. 6, 1. Col. 1, 12. u. a. m. Sie enthält alle drei angegebenen Entfaltungen und Stufen des Einen Hauptgedanken. Heilige werden die Christen genannt 1) insofern sie von der Weltmasse, vom κόσμος, ausgeschieden und herausgezogen ein zu besonders hohen Zwecken geweihtes Volk Gottes bilden; insofern sie 2) durch das Sakrament der Taufe so wie durch das Blut des Erlösers von allen Befleckun-

gen durch Fleisch, Welt und Sünde gereinigt erscheinen, oder sich betrachten und benehmen sollen; und insofern sie 3) durch ihre Trennung und Reinigung von Welt und Sünde, und durch ihren Glaubensnexus mit dem Erlöser in den Stand gesetzt worden sind, die vorher gehemmte Entwickelung zur vollkommenen Gottähnlichkeit an sich zu erfahren und zu vollziehn. Vgl. Neander apostol. K. G. S. 412. u. a. m.

Diese alt- und neutestamentlichen Ansichten und Vorstellungen von Sonderung, Reinigung und Vollendung sind nun der Stoff, aus welchem sich die Lehre von der Heiligung in der christlichen Dogmatik erzeugt und gestaltet hat. Der Ausdruck Heiligung selbst ist zunächst aus 1 Theß. 4, 3. entlehnt; der ganzen Lehre aber, an deren Spitze dieser Ausdruck steht, liegt nicht bloß die genannte Stelle, sondern vielmehr ein inhaltreiches und umfassendes Gebiet von biblischen Vorstellungen zum Grunde.

Den gewöhnlichen dogmatischen Erklärungen zu Folge besteht die Heiligung (sanctificatio, ἁγιασμός) in derjenigen die menschliche Freiheit unversehrt lassenden Einwirkung des heiligen Geistes auf den Menschen, durch welche seine Erkenntniß, sein Gemüth und sein Wille geläutert und umgeändert, und zum eifrigen Streben nach sittlicher Vollkommenheit angeregt und gekräftigt wird. Es wird zwischen transitiver und intransitiver Heiligung unterschieden, und jene als göttliche Einwirkung, diese als menschliche Willensrichtung bezeichnet. Als Stufen oder Theile der Heiligung werden nach dem Vorgange der heiligen Schrift die Erleuchtung, Bekehrung, mystische Vereinigung und eigentliche Heiligmachung aufgeführt. Apost. 26, 18. 2 Cor. 4, 6. Ezech. 11, 19. Joh. 14, 23. Röm. 15, 16. u. a. m. Vgl. Bretschneider system. Entwick. der dogm. Begriffe S. 675 ff. Hase Hutter. rediv. 2. A. p. 325. Ammon Kompend. d. Dogm. 3. A. S. 236. u. a. m. Abweichend von den herkömmlichen Definitionen faßt und beschreibt Schleiermacher die Heiligung, wenn er in seiner Dogmatik von ihr sagt: sie

sei derjenige Stand des Menschen, in welchem er als Wiedergeborner seine natürlichen Kräfte durch die Lebensgemeinschaft mit Christo diesem zum Gebrauch angeeignet habe, woraus sich ein seiner Vollkommenheit und Seligkeit verwandtes Leben bilde. Schleiermacher Dogm. 2. A. S. 2, S. 221.

Wollen wir das chemische Moment im Vorgange der Heiligung fassen, so müssen wir uns hauptsächlich an die beiden ersten Stufen, Erleuchtung und Bekehrung, halten, da auf den beiden letzten, mystische Vereinigung und Heiligmachung, das organische Moment das vorwaltende ist.

In den eben angeführten und andern ähnlichen dogmatischen Erläuterungen des Begriffs Heiligung tritt das chemische Moment, das er, unserer Behauptung nach, enthalten soll, nicht ausdrücklich hervor. Es bedarf aber auch wohl keines großen Scharfblicks, um gewahr zu werden, daß zwischen dem hergebrachten Dogma und der Bibelidee von der Heiligung ein gewisses Mißverhältniß statt findet, und daß die Bibel weit mehr bedeutsamen Stoff zu dieser Lehre darbietet, als unsere meisten Dogmatiken in sich aufgenommen und verarbeitet haben. Soll uns dieß recht deutlich werden, so dürfen wir nur zunächst die biblischen Andeutungen über Lust und Liebe genauer ins Auge fassen. Wir werden, wenn wir dieses thun, nicht verkennen können, sowohl daß nach christlicher Denkweise diese Kräfte die hauptsächlichen Träger der heiligenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes sind, als auch, daß ihre Wirksamkeit sich fast ganz wie eine chemische verhält und kund giebt. Ganz besonders ist der in vielfachen Beziehungen gebrauchte mystische Begriff des Lichtes geeignet, die Betrachtung aus dem Physischen und Sinnlichen ins Geistige und Moralische überzuleiten und umgekehrt, um die freundschaftliche Bezüglichkeit zwischen Naturerscheinungen und Erweisungen der göttlichen Gnade darzuthun.

Kaum wird es nöthig sein, die chemischen Eigenschaften und Wirkungen des Lichts hier einzeln aufzuführen. Sie können, insoweit sie hier in Erwägung kommen, als ziemlich

allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Jeder mit den Naturwissenschaften nur einigermaßen Befreundete weiß, daß das Licht bei den meisten chemischen Processen, den künstlichen sowohl als den natürlichen, eine äußerst wichtige Rolle spielt. Die vorwaltende chemische Einwirkung des Lichts ist dekomponirender, ausscheidender Art. Viele Stoffe verbinden sich nur im Finstern mit einander; an das Licht gebracht, zerfallen sie oft augenblicklich wieder. Lichtstrahlen auf Chlorsilber strahlend, bewirken in sehr kurzer Zeit eine Ausscheidung des Chlors und einen Niederschlag des reinen Metalls, und dergleichen Trennungen und Niederschläge bringt das Licht in einer großen Menge von chemischen Verbindungen und Mischungen hervor. Vgl. Suckow de lucis effect. chemicis p. 63. ff. p. 69. ff. u. a. m. In der Regel wirkt das Licht desorydirend; daher auch die bekannte Ausscheidung oder Aushauchung von Sauerstoffgas aus den Pflanzen nur am Tage vor sich geht. Sprengel Grundzüge der Pflanzenkunde S. 304.

Die chemischen Wirkungen der Wärme sind denen des Lichts großentheils entgegengesetzt. Das Licht bringt Zusammenziehungen und Niederschläge hervor, die Wärme Ausdehnungen und Erhebungen; jenes zieht Desorydationen und Trennungen, dieses Verschmelzungen und Orydationen nach sich. Doch veranlaßt die Wärme auch Scheidungen und Auflösungen, so wie das Licht gewisse Verbindungen heterogener Stoffe bedingt und erzeugt. Im Allgemeinen aber ist die Wärme eben so sehr der Grund, als auch die Folge gegenseitiger Durchdringungen und inniger Verbindungen von aciden und basischen Stoffen. Sie leitet durch ihre die Körper durchdringende und die Starrheit derselben aufhebende Kraft fast alle chemischen Processe ein, und der Fortgang und Abschluß dieser Processe ist in den meisten Fällen mit Wärmeentwickelung und Temperaturerhöhung verbunden. Vgl. Döbereiner Grundriß der Chemie S. 63. ff.

Licht und Wärme gehören zwar als Imponderabilien nicht zunächst der Erde, sondern dem Weltraume an; doch besitzen

die irdischen Körper nicht bloß eine nach ihrer verschiedenen Natur verschiedene Empfänglichkeit oder Capacität für sie, sondern sie sind auch unter Umständen fähig, solche innige und dauernde Verbindungen mit denselben einzugehen, bei welchen diese kosmischen Potenzen der sinnlichen Wahrnehmung ganz und gar entzogen oder latent werden. Wie im A. T. von den Engeln des Herrn erzählt wird, daß sie in der Lohe des Opfers gen Himmel fuhren, so bezeugt das ätherische Licht sein Vorhandengewesensein in den Dingen des Staubes, wenn es bei gewissen Form- oder Beschaffenheitsverwandelungen denselben entweicht und zum Himmel aufglüht.

In diesen Fällen und auch sonst noch häufig stellen sich Licht und Wärme als innig mit einander vereinigt dar. So treten sie auch in den feurigen Erscheinungen der Elektricität auf, die von der Krystallbildung in den Klüften der Erde an bis zu den Oscillationen des animalischen Lebens hinauf unter allen Kräften der Natur auf alle organischen und anorganischen Thätigkeiten wohl den bedeutendsten Einfluß ausübt. Es giebt höchstwahrscheinlich keine einzige chemische Trennung und Verbindung, die nicht mit Elektricität zusammenhinge oder durch sie zu Stande käme. Vgl. Döbereiner a. a. O. S. 81. Elektrische Schläge führen den Sauerstoff und den Wasserstoff aus dem gasförmigen in den flüssigen Zustand, und veranlassen sie, Wasser mit einander zu bilden. Die Grundlagen gewisser Alkalien werden durch Elektricität (Galvanismus) aus den Verbindungen herausgerissen, aus welchen sie bisher auf keinem andern Wege ausgeschieden werden konnten, und dadurch genöthigt, in ihrer reinen Metallicität zu erscheinen.

In vollkommen reiner Metallicität finden sich die Metalle in der Natur bekanntlich nicht; bei Weitem die meisten kommen nicht einmal gediegen, sondern verlarvt und vererzt mit Sauerstoff, Schwefel, Kohle u. s. w. verbunden vor. Theils auf feurigem Wege, durch Glühhitze, theils auf nassem Wege, durch Säuren u. s. w., werden die fremdartigen Bestandtheile aus den Erzen entfernt, und diese auf ihren reinen Metallge-

halt reducirt, was dem eigentlichen Streben dieser Stoffe zuwider ist. Der reine Metallcharakter ist zwar ohne Zweifel der reine Erdcharakter, oder derjenige, welcher den Begriff des planetarisch Irdischen am Entschiedensten und Vollkommensten ausdrückt. Aber es ist mehr als bloße Metapher, wenn man von einem durch alle irdischen Stoffe hindurchgehenden und auch die tiefsten Grundlagen ergreifenden höheren Zuge spricht. Alle Stoffe haben nicht nur ein Maß der Empfänglichkeit für die Einwirkungen höherer Kräfte und Stoffe, sondern es regt sich auch in ihnen ein Drang, aus ihrer niedern Sphäre in die zunächst höhere überzugehn, oder dem Höheren, so weit sie können, gleichartig zu werden. Das Starre will flüssig, das Flüssige luftförmig, das Dunkle hell, das Bewegte bewegend, das Gebundene frei werden; und dasjenige Reich, in welchem das Stoffliche seine höchste Kraft- und Freiheitsentwickelung erlangt, ist die Luft. In der Luft herrscht die ungehemmteste Bewegung, unmittelbarste Anziehung und Durchdringung, und freudigste Krafterweisung der ihrer irdisch-schweren Leiblichkeit fast ganz entbundenen Stoffe. In der Luftförmigkeit hat sich, wie auch die Bibel und unsere Sprache andeutet, das Materielle zur Spiritualität erhoben und verklärt: נֶפֶשׁ und רוּחַ d. i. Seele und Geist bedeuten ursprünglich Hauch, Wind, Athem; und daß unser Wort Geist von Gischt (Gas, Schaum) abstammt, unterliegt keinem Zweifel. Deßhalb nun oxydiren und verkohlen die Metalle so gerne, weil sie dadurch die Möglichkeit der Annäherung an die höheren Gestaltungs- und Daseinsformen erlangen; sie reihen sich nach der Aufnahme von Kohle, Sauerstoff, Schwefel u. s. w. mehr der ganzen großen übrigen Masse der irdischen Dinge ein, bieten diesen weit mehr analoge Seiten und Anziehungspunkte dar, sind weit geschickter, mannichfache Verbindungen einzugehen, Beschaffenheitsveränderungen zu erleiden, und zur Gasförmigkeit sich aufzuschwingen. Vgl. v. Schubert Geschichte der Natur 2. A. 2, S. 11. u. a. m. Was sie an Reizempfänglichkeit und Beweglichkeit auf diese Weise gewinnen, verlieren sie freilich an

Individualität und Beständigkeit; in der Atmosphäre, nach deren Genuß und Beschaffenheit sie streben, löst sich alle Individualität in die Form der Allgemeinheit auf. Aber das kann für sie, die keine persönlichen Wesen sind und sein sollen, nicht als Schaden und Unheil gelten.

Ganz anders dagegen bei dem Menschen. Hier ist die natürliche Individualität der Boden, auf welchen und aus welchem sich das persönliche Dasein entfalten soll. Die Sphäre dieses Daseins soll nicht wie das todte identische Gestein gegen das All der Dinge unzugänglich und unempfindlich bleiben, aber auch nicht sich hingebend mit diesem All in Eins zusammenschmelzen, und deßwegen nicht alle Einflüsse unterschiedlos auf sich wirken lassen. Sie soll vielmehr diese Einflüsse in förderliche und verderbliche scheiden, und sich mit alle dem, was nicht sie selbst ist, im Grunde nur zu dem Zweck befassen, um dadurch zu immer reinerer und wahrhafterer Selbstheit zu gelangen. Durch das erstere, Allem buhlerisch sich anschmiegende Verhalten zerfließt die kernige Kraft des Menschen in das All und in die Nichtigktit; alle Sünde ist in ihrem subjektiven Grunde Selbstverkennung und Selbstveräußerung; durch das letztere, die Gegensätze von Sittlichem und Unsittlichem auseinander haltende Benehmen concentrirt sich die Persönlichkeit in dem Einen, was Noth thut, zum Wesen. Jenes ist der Weg der Sünde zum Tode, dieses der Weg der Heiligung zu Gott. Schon hier zeigt sich die Heiligung als ein chemisches Verfahren, nämlich als eine Ausscheidung der die Persönlichkeit mit Auflösung bedrohenden Einwirkungen von den sie kräftigenden und belebenden. Diese Ausscheidung giebt sich zuvörderst als eine im Verstand beginnende und im Willen sich vollendende kund. Wie nach der Darstellung der heiligen Schrift der Schöpfer am Anfang Himmel und Erde schuf, und seinen Lichtstrahl spaltend in das indifferente Chaos warf, so durchleuchtet der denkende Geist im Menschen die chaotische Masse der Vorstellungen und Bewegungen in der Seele, und sondert sie nach rechts und links, nach unten und oben, nach

Form und Inhalt u. s. w. von einander; und wie in den wählerischen Geschmackswerkzeugen ein niederer, so ist in der gutheißenden und verwerfenden Stimme des Gewissens ein höherer Chemismus thätig, weßhalb denn auch z. B. im Hebräischen טַעַם den sinnlichen wie den sittlichen Geschmack bezeichnet. 4. Mos. 11, 8. Ps. 119, 66. Alle zur Persönlichkeit nicht organisirten Wesen nehmen alles Anmuthende mit gleichförmiger Lust und Liebe in sich auf, und überlassen sich unbedenklich den davon ausgehenden Erregungen; sie haben kein Gewissen und brauchen keins; nur dem Menschen ist es als abwehrende oder regenerirende Kraft für seine Persönlichkeit verliehen.

Hier müssen wir nun, um das chemische Moment im Heiligungsbegriffe noch deutlicher zu erkennen, unser Augenmerk zunächst auf die biblisch christlichen Begriffe von Welt, Fleisch und Sünde, und auf die von Jesu Leben in die Welt ausstrahlende Kraft des Lichtes und der Liebe lenken.

„Stellet euch nicht dieser Welt gleich, ruft Paulus den Bekennern des Evangeliums zu, sondern verändert euch, durch Erneuerung eures Sinnes": — Röm. 12, 2. „leget den alten Menschen ab, der durch Lüste sich im Irrthum verderbet, und ziehet den neuen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffner Gerechtigkeit und Heiligkeit." Eph. 4, 22. 24. Und ganz in demselben Sinne schreibt Johannes: „habt nicht lieb die Welt, und alles was in der Welt ist; denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust, der Augen Lust, und hoffärtiges Wesen ist nicht vom Vater, sondern von der Welt, und die Welt vergeht mit ihrer Lust, wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit." 1. Joh. 2, 15—17. „Fleischlich gesinnt sein", ist der Tod, sagt der Apostel Paulus, Röm. 8, 6. und mit ihm übereinstimmend bezeugt Jakobus von der fleischlichen Lust, daß sie die Sünde, und durch die Sünde den Tod gebäre. Jak. 1, 15. Diese und viele andere ähnliche Stellen der heiligen Schrift sprechen unverkennbar die Nothwendigkeit der Heiligung, oder der sittlichen Läuterung und Umgestaltung des innern Menschen aus, und deuten zugleich

die Stärke wie die Gefährlichkeit des in der Fleischlichkeit wurzelnden Triebes an, durch welchen der Mensch, indem er in die Sünde willigt, dem Wesen Gottes entfremdet, und zur Homogeneität mit dem Wesen der Welt gezogen wird. Die Welt, oder der Inbegriff der gottentfremdeten Richtungen und Gestaltungen des Menschenlebens, hat im Sinne Jesu und der Apostel, vom chemischen Standpunkt aus betrachtet, dieselbe Bedeutung, wie die Atmosphäre. Wie die Atmosphäre für die anorganische und organische Natur das Reich der Alles in sich aufnehmenden Allgemeinheit ist, so ist dieß die Welt für die Menschen und ihre Lebensrichtungen. Wie die Atmosphäre den in ihr schwebenden Dingen und Kräften die freiste ungehemmteste Bewegung gestattet, so fühlen sich die Kinder dieser Welt dem Vogel in den Lüften gleich, wenn ihnen resolut in der Welt zu leben vergönnt und verstattet ist. Wie die Atmosphäre eine unerschöpfliche Fülle von Lebensreizen für die chemischen, vegetativen und animalischen Processe in sich trägt, so geht eine solche auch von der Welt auf die ihr zugewendeten Gemüther aus. Wie in der Atmosphäre die heftigsten Erregungen, Spannungen und Ausgleichungen der polaren Kräfte unaufhörlich statt finden, so wird auch die Welt von Gegensätzen, die sich heftig anziehen oder abstoßen, bekämpfen oder begehren, fortwährend bewegt und erschüttert.

Das Einsiedler- und Klosterleben ging aus der an sich richtigen Erkenntniß der unheilvollen, zur Sünde, d. i. zur Untreue gegen Gott verführenden Einwirkungen hervor, womit die Welt das zur Gottangehörigkeit gebildete und berufene Menschengemüth bedroht; es war ein zum Ziel der Heiligung führen sollender, freilich aber nicht ohne Weiteres dahin führender Weg; denn er zog zunächst nur eine mechanische Scheidung von der Welt nach sich, nicht aber, worauf es bei der Heiligung vor allen Dingen ankommt, eine chemische Ausscheidung der Weltseligkeit aus der Seele. In jedem Seelenleben ist von Natur, oder vielmehr seit dem Anfange der Weltgeschichte, ein der Welt verwandtes Element vorhanden, das, in-

sofern es in seiner Einzelheit gefaßt wird, in der heiligen Schrift das Fleisch heißt, und wiewohl die sinnlichen Triebe und Neigungen des Menschen ganz vorzüglich darunter zu verstehen sind, so bilden sie doch nicht den einzigen Inhalt dieses Begriffs, und noch weniger ist den Ideen der Schrift zu Folge die körperliche Natur des Menschen als der alleinige Träger und Inhaber des sogenannten Fleisches zu betrachten. Sondern das Fleisch erstreckt nach der Schriftlehre seinen Einfluß und seine Herrschaft bis in die innersten Tiefen des Seelenlebens, und die blendenden Irrthümer der höchsten und feinsten Verstandesbildung gehören so gut zu ihm, wie die niedersten Regungen der gemeinen Sinnenlust. Vgl. Neander apost. K. G. S. 348. 459.

Dieses Fleisch nun ist in der Genesis der Sünde das Mittel- und Bindeglied zwischen der Welt und dem persönlichen Wesen des Menschen. Ohne das Fleisch würde der Mensch keine Empfindung von den Reizen der Welt haben; die Lust und Herrlichkeit der Welt würde ihn kalt und ungerührt lassen. Allerdings ist die Empfänglichkeit für die Weltreize in verschiedenen Individuen sehr verschieden; ganz aber fehlt sie keinem; irgend einen Stoff oder Anlaß zur Versündigung trägt die Welt für einen Jeden in sich. Das Fleisch würde die Weltgefühle im Menschen nicht vermitteln können, wenn nicht sein Wesen dem Wesen der Welt gleichartig wäre; das Auge muß sonnenhaft sein, um die Sonnenstrahlen in sich aufnehmen zu können. — Was also bei den irdischen Dingen die Oxydation, oder die Aufnahme derjenigen Stoffe ist, wodurch die Dinge in nähere und höhere Verwandtschaft mit der Luft treten, das ist beim Menschen die Entwickelung und das Wachsthum des Fleisches in seinem Innern. Wie die Metalle dem Zerfallen, der Auflösung, der Vermischung mit andern Elementen in der Regel weit leichter im vererzten, als im gediegenen Zustande unterworfen sind; so zerfließen und zerfahren die Gemüther und die Kräfte der Menschen in das Vielerlei um so stärker, je mächtiger das Fleisch in ihnen wird. Wie

die Metalle durch die Vererzung ihre Metallicität und Selbstständigkeit einbüßen, so geht in der überwiegend werdenden Fleischlichkeit das sich selbst stets Gleiche des Menschen unter, und der Mensch benimmt sich, durch Welteinflüsse fort und fort bedingt, stets als ein Andrer.

Auf das fleischlich gewordene Seelenleben in der Welt wirkt nun Christus desoxydirend und reducirend ein, — zunächst durch seine kirchenbildende Wirksamkeit. Diese kirchenbildende Wirksamkeit des Herrn stellt sich chemisch im Kleinen durch einen einfachen Proceß höchst anschaulich dar. Reines Bleimetall ist im Wasser unauflöslich. Im oxydirten Zustande aber, wenn es mit Salzsäure verbunden den sogenannten Bleizucker giebt, löst es sich so vollkommen im Wasser auf, daß sein Enthaltensein in der durchaus reinen Flüssigkeit vom Auge nicht wahrgenommen wird. Senkt man nun in diese Auflösung einen Zinkstab hinein, so entsteht eine durch Chemismus und Galvanismus hervorgerufene Bewegung. Der Zink wirkt desoxydirend und entsäurend auf die Bleisolution, und das Blei, hierdurch in den metallischen Zustand zurückgeführt, hängt sich in Blättchen rings um den Zinkstab so an, daß diejenigen Blättchen, die nicht unmittelbar zur Berührung mit dem Stabe kommen können, von den zunächst ihm anhangenden gezogen und gehalten werden.

Was der Zinkstab in dem Gefäß mit Bleisolution, das ohngefähr bewirkt das Kreuz des Erlösers in der Weltgeschichte. Im Kreuzestod des Herrn ist seine innigste edelste Kraft concentrirt, und strömt anziehend, und der Zerflossenheit ins Weltelement entreißend aus. Es bildet sich eine zur freien persönlichen Wesenhaftigkeit erhobene Anhängerschaft um das Kreuz, und indem der zunächst von der entbindenden Kraft durchdrungene Kreis diese Kraft weiter um sich her verbreitet, schließen sich immer mehr Ergriffene von allen Seiten her an, — und so entsteht und wächst die christliche Kirche in der Weltgeschichte oder im äußern großen Gesammtleben der Menschen.

Diese nach Außen und in die Weite sich erstreckende Wirkung wendet sich auch nach Innen und in die Tiefe. Die Heiligung ist in gewissem Betracht das innere subjektive Abbild der äußeren objektiven Kirchenbildung.

Zwei Gemüths- oder Seelenzustände sind es hauptsächlich, in denen das Unveräußerliche des Menschen vor seiner Heiligung durch die Sünde und ihre Wirkungen stoffartig geworden erscheint, — ein starrer und ein flüssiger, dieser bei charakterlosen, allen Einflüssen offenen, jener bei energischen nach Außen stark reagirenden Naturen sich findend. Der erstere Zustand kann als Lüderlichkeit bezeichnet werden, die vom harmlosen Leichtsinn an, bis zur thierischen Völlerei und Unersättlichkeit im Genuß herab eine Menge von Graden und Formen durchläuft; der letztere giebt sich als ein kalter, despotisirender und auf verschiedenen Stufen bis zur Selbstvergötterung steigender Egoismus kund. In den Zöllnern und Pharisäern des N. T. werden uns Repräsentanten beider Entwickelungsreihen vor Augen gestellt.

Wenn diese beiden Hauptrichtungen, in denen sich die Macht des Ungöttlichen in der Welt offenbart, hier als von einander gesondert und als einander in gewisser Hinsicht entgegengesetzt betrachtet werden, so ist dabei nicht zu denken, daß dieser Gegensatz ein absoluter sei, der wechselseitige Beziehungen der einen Richtung auf die andre unmöglich mache und ausschließe. Das Vorkommen solcher Beziehungen läßt sich vielmehr durchaus nicht verkennen; die Formen der Seelenzerweichung nehmen starr selbstsüchtige Elemente in sich auf, und die der egoistischen Verhärtung sinnlich rührbare und auflösliche. Beide Richtungen und alle Gestaltungen der Sünde haben das Abstrahiren von Gott mit einander gemein, nur mit dem Unterschied, daß dieses bald ein wissentliches und geflissentliches, bald ein unbewußtes und nicht ausdrücklich gewolltes, bald ein über sich selbst in arger Verblendung befangenes ist. Es giebt nämlich auch ein Gott nicht Wollen und nicht Mögen, welches, weit entfernt, seine Ablösung von ihm und seine

Abneigung gegen ihn zu erkennen, vielmehr in genauer Angehörigkeit und Freundschaft mit ihm zu leben glaubt. Daß aber hinter dieser vorgeblichen Anbetung Gottes eine wirkliche Opposition gegen ihn sich birgt, legt sich in der leidenschaftlichen Heftigkeit zu Tage, mit welchem alles dem selbstgemachten egoistischen Gottesbegriffe nicht Zusagende, wenn es auch noch so unzweideutig als das gediegen Edle sich erweist, verworfen und vernichtet wird. Diese Form der Sünde, in welcher das Böse sich mit dem Schein und Namen des Guten schmückt, ist, wie die gefährlichste und einnehmendste, so auch die zäheste und unüberwindlichste. Die Seele ist leichter von niedrigen Lüsten, als vom Hochmuth und von der Verliebtheit in sich selbst zu heilen.

Indessen giebt es der christlichen Weltansicht zu Folge keinen sichtlich verdorbenen Zustand der menschlichen Seele, in welchem die Seele absolut als unrettbar versunken angesehen werden müßte. Wie gebunden und völlig latent auch die höhere Lebenswärme des nach Gott geschaffenen innern Menschen immer sein mag, vorhanden und wieder erweckbar bleibt sie stets in ihm. Auch da, wo das ganze Bewußtsein und Streben sich durchgehends in eine nur von fleischlichen Interessen durchzogene und bewegte Masse aufgelöst hat, ist die Hervorlockung und Wiederbringung der untergegangenen Himmelselemente nicht unmöglich, — und was in hundert Fällen den absichtlichen jahrelangen Bemühungen des Menschen in dieser Hinsicht nicht gelingt, bewirkt oft in kurzer Zeit der das chaotische Gemüth im rechten Moment elektrisch durchschlagende Funke der göttlichen Gnade.

Nicht immer geht die sittliche Umgestaltung des innern Lebens plötzlich, und noch viel weniger bei Allen auf die gleiche Weise vor sich, wie die Pietisten im vorigen Jahrhundert, und auch wohl noch jetzt, behaupteten und verlangten. Sondern es giebt auch im Gnadenbereich so mannichfache Formen, als im natürlichen Gebiet; und sehr häufig ist die sittliche Genesung der Seele eine vom Bewußtsein ausgehende und in ihm stetig

fortschreitende. In diesem Falle hebt sie mit dem Zustand an, den die Dogmatik Erleuchtung nennt, und den sie keineswegs zunächst als einen übernatürlichen und von Gott übernatürlich gewirkten verstanden wissen will. Es ist vielmehr die zunächst von Christus ausgehende, das Göttliche ungetrübt abspiegelnde Klarheit und Reinheit seines ganzen Wesens, was die schlummernde Lichtfähigkeit und Lichtfreude der menschlichen Seele erweckt, das Bewußtsein der eigentlich sittlichen Menschenwürde, und den Wunsch nach ihrem Besitz hervorruft, 2 Cor. 3, 18. und durch das Aufnehmen und Sammeln der in die Seele eindringenden heiligen Lichtstrahlen den Zustand der Erleuchtung herbeiführt. Da nun, wo die Lichtherrlichkeit des Herrn nicht erfolglos in die Finsterniß des sinnlichen Seelenlebens scheint; zieht sie einen bald mehr bald minder kräftigen Zersetzungsproceß und Niederschlag nach sich. Alles Gott und der ewigen Wahrheit Verwandte wendet sich dem eindringenden Lichte zu, und das Ungöttliche, nicht mehr fähig, dem erwachten höheren Sehnen zu genügen, ist genöthigt, es dem mächtigeren Zuge zu überlassen, der es ihm entführt. Bei diesem Vorgang ist es nicht nur möglich, sondern es geschieht auch gewöhnlich, daß die entschiedene Abklärung des trüben Niederschlags erst nach geraumer Zeit und nach manchen Schwankungen erfolgt.

Erweist sich die sittliche Lauterkeit und Hoheit des Herrn in ihren Wirkungen auf das menschliche Gemüth den chemischen Wirkungen des Lichtes ähnlich, so bietet die Kraft seiner Liebe den chemischen Thätigkeiten der Wärme analoge Erscheinungen dar. Das sündige, vererzte, verschlackte und verstockte Herz, sobald es von dieser Liebe fühlbar durchdrungen wird, fängt an zu brechen und zu schmelzen, Ezech. 36, 26. 27. und so abgeschlossen und eingeengt es sich vorher nach Außen und nach Oben verhalten hatte, so aufgethan, und überfließend und sich erweiternd zeigt es sich nun. Es ist ihm nicht genug, seine Schuld sich selbst im Stillen zu gestehn; es findet keine Ruhe, bis es sie laut bezeugt und vor Gott und den Menschen aus=

geschüttet hat: Ps. 32, 2. ff. So groß und heftig vorher seine Selbst- oder Weltliebe gewesen war, so groß und mächtig wird nun seine Liebe zu dem Erlöser, und so glühend es vorher seinen unchristlichen Richtungen folgte, so entschieden stößt es jetzt dieselben von sich ab. Denn es ist durch das Gefühl der beseligenden Christusliebe zum deutlichen Gefühl des Welt- und Selbstbetrugs gekommen; es erkennt, daß seine bisherigen Verhältnisse keine wahren, auf die Natur der innern Verwandtschaftlichkeit gegründeten Verbindungen, sondern bloße Synsomazien, Ergreifungen und Aneignungen unächter Aequivalente in Ermangelung der ächten, wahren. Die eigentliche Natur und Bestimmung seiner Fähigkeit mit Begeisterung zu lieben, ist ihm nun in Jesu Liebe erst recht klar geworden, und mit ihr je länger je inniger sich einigend löst es alle trotzige Härte immer mehr in Alles überwindende Milde auf.

So entströmen dem Einen Christusleben zusammenziehende und verdichtende, wie ausdehnende und zerschmelzende Wirkungen, und die Heiligung ist in ihren Anfängen bald als ein analytisch, bald als ein synthetisch chemischer Proceß zu betrachten. Ihr Streben und Ziel ist die Gestaltung des menschlichen Innern zur freien gottgefälligen Persönlichkeit, im Gegensatz zu dem verkehrten und unseligen Gange des Menschen nach bedingten, wechselnden und unpersönlichen Welt- und Fleischeszuständen. Völlig trennen oder losreißen will sie den Menschen von Welt und sinnlichen Erregungen keineswegs; er soll auch nach begonnener Heiligung im Zusammenhange mit der Welt und ihrem Leben bleiben. Aber dieser Zusammenhang soll ein freier sein oder werden, kein ihn willenlos und unselbstisch machender; sein innerstes Lieben und Begehren soll mit der Fleischeslust nicht mehr chemisch in Eins verschmolzen sein, und die Fleischeslust soll alles rein Geistige, das sie widernatürlich an sich gerissen und sich assimilirt hat, entlassen und sich selbst zurückgeben.

Läuterungs- und Entsündigungsprocesse kennen und haben alle Religionen; das Gefühl von der Nothwendigkeit der Buße und der Sündentilgung ist bei allen die eigentliche Lebenswur-

zel ihrer heiligen Gebräuche, ihrer Opfer und Gebete; viele erheben sich auch in den Bemühungen, das Leben zu entsündigen, bis zum Erfassen ächt sittlicher Gesichtspunkte und Ziele, und die Geschichte stellt uns nicht blos innerhalb, sondern auch außerhalb der christlichen Kirche ehrwürdigr Beispiele wahrer Sinnes- und Herzensänderung vor Augen. Dennoch aber gehört die Idee wie das Wesen der Heiligung in gewisser Hinsicht der christlichen Kirche ausschließlich an, indem sich diese Idee in keiner andern Religion weder so rein und vollständig ausgebildet, noch auch so wahrhaft und schön verwirklicht findet. Während andern Ansichten zu Folge die sittliche Veredlung des Menschen als eine von der Idee der Menschenwürde oder von dem Endzweck der Glückseligkeit ausgehende Forderung aufgefaßt wird, lehrt das Christenthum die Heiligung als den Willen Gottes erkennen und lieben. Während andere Religionen oder Denkweisen entweder gewissen äußern Mitteln heiligende Kräfte zuschreiben, oder die noch mangelhaften Darstellungen des sittlich Guten und Schönen für hinlänglich gelten lassen, macht das Christenthum die Heiligung zu einem rein sittlichen Geschäft, und läßt dasselbe erst in der Ewigkeit seine genügende Vollendung erreichen. Während in andern Sittenlehren die Tugendmuster bloße Ideale sind, stellt sich in der christlichen des Menschen Sohn als das sündlose Vor- und Urbild aller sittlichen Größe in frischer Lebendigkeit und Natürlichkeit dar. Daß die christliche Heiligung nicht blos von moralischen Begriffen und Geboten aus erstrebt und bewirkt wird, sondern von einer durch und durch edlen leibhaften menschlichen Persönlichkeit, begründet ihren unvergleichlichen Werth und Charakter. Hierauf beruht es auch hauptsächlich, daß ihre Wirkungen nicht blos chemische, sondern zugleich organische Bedeutung und Beschaffenheit haben; die chemische Seite, welche die Heiligung dem Beobachter darbietet, ist nur die vorbereitende und vermittelnde für die organische, wie denn auch in der Natur der Chemismus nur der Vorgänger und Bahnmacher des Organischen ist. Die chemische Richtung und Thätig-

keit arbeitet nur dem Vererzen und Verschlacken des Innersten entgegen; sie verhütet nur das Herabsinken des Seelischen in die Kategorie des Elementarischen, und führt es aus seinen stoffartigen Vermischungen und Gebundenheiten in seine ursprüngliche Sichselbstgleichheit zurück. Die steigende Entwickelung des reinen Seelenlebens zu immer höherer und zwangloserer Empfindung und Ausübung des Göttlichen, ist nicht Sache des chemischen, sondern des organischen Theils der Heiligung. Damit ist jedoch keineswegs gesagt, daß der chemische Theil dieses innern Vorgangs da aufhöre und verschwinde, wo der organische eintritt und anfängt. Jener geht vielmehr diesem fortwährend und so lange wir leben zur Seite; nur erst im höheren vollkommneren Sein nach dem Tode wird er seinen Einfluß nicht mehr äußern; in dieser Welt aber, die beständig entgöttlichend auf unsere Seele wirkt, darf derselben eine sie entweltlichende Einwirkung niemals fehlen.

Die organische Seite der Heiligung liegt außerhalb der Gränzen unsrer gegenwärtigen Betrachtung. Nur so viel sei in Hinsicht auf dieselbe hier kürzlich angedeutet, daß sie nichts Anderes ist und will, als eine vollkommne Auslebung und Erfüllung der sittlichen Umrisse des Menschenseins, und daß mithin die Heiligung überhaupt als die Fortsetzung und Vollendung der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes im Gebiet der Persönlichkeit und Freiheit gedacht und begriffen werden muß. In diesem Sinne nannten schon Basilius und Methodius den heiligen Geist das vollendende Princip, τὸ τελειωτικόν: Baumgarten Crusius Dogmengesch. S. 1054.

Unsere tief bedeutungsvolle Sprache faßt in dem Worte Heiligung beide Seiten des Begriffs, die chemische, wie die organische zusammen. Denn dieses Wort stammt unverkennbar ab von Heil, und hängt unbestritten mit Heiland d. i. Heilbebewirker zusammen. Heilen aber heißt nicht blos rein, sondern auch ganz und vollkommen machen; heil oder gesund ist dasjenige, was nach allen Seiten hin vollkommen lebenskräftig sich fühlt und erweist.

Recensionen:

Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauß, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt von Dr. A. Tholuck. Hamburg, Perthes, 1837. XVI. 464. S. gr. 8.

Von

C. G. Weiße.

Seit geraumer Zeit hat keine literarische Erscheinung in unserm Vaterlande so rasch eine so mächtige Bewegung der Geister hervorgerufen, wie das Werk, gegen welches die vorliegende Schrift gerichtet ist. Es ist voraus zu sehen, daß diese Bewegung noch lange fortdauern wird; ja wir hegen zu der Macht, welche, wie sich eben jetzt auf das Erfreulichste bethäthigt, der Geist des Christenthums noch immer über den Geist der deutschen Nation ausübt, das Vertrauen, daß sie dieselbe nicht eher aufhören lassen wird, als bis in ihr diejenige Gestalt wissenschaftlicher Einsicht in den geschichtlichen Ursprung des Christenthums hervorgegangen und für alle solcher Einsicht Fähigen zu einer Wahrheit geworden ist, deren unser Zeitalter bedarf, und bei der es sich einzig beruhigen kann.

Daß das Werk von Strauß selbst solche Einsicht nicht gewährt, darüber hat, glauben wir sagen zu dürfen, bereits die allgemeine Stimme entschieden, und sein wackerer Verfasser selbst ist, wenn wir anders seine Worte in der Vorrede zur zweiten Auflage des Buches richtig deuten, weit entfernt, es zu läugnen. Nur eine Geltung als Moment in dem Aufbau einer neuen biblischen Theologie nimmt er dort für sein Werk

in Anspruch; unstreitig in dem richtigen Bewußtsein, wie seine Leistung rein negativer Art ist, nur geeignet, irrige Vorstellungen oder Voraussetzungen über den geschichtlichen Inhalt der evangelischen Ueberlieferung zu entfernen, nicht aber, das Wahre auch auf positive Weise zu begründen oder zu vermitteln. Es ist aber das Schicksal der Verneinung, wenn sie sich von der Bejahung, der sie als inwohnendes Moment angehört, abgetrennt in der Wissenschaft geltend macht, nothwendig und allenthalben dieses, daß sie die Gränze, die sie in der Wahrheit der Sache hat, überschreitet, und, eben um sich zu verselbstständigen, sich auf eine Spitze hinauftreibt, wo sie in eine andere und unwahre Bejahung umschlägt. Auf eine solche Spitze hat Strauß das Moment der historischen Skepsis in der evangelischen Geschichte heraufgetrieben, und damit in einem Extreme sich befangen gezeigt, gegen welches nicht blos die wahre, sondern auch die das entgegengesetzte Extrem ausmachende Position ihre unstreitige Berechtigung hat. Mit andern Worten: die Strauß'sche Kritik der ev. Gesch., statt daß von ihr unmittelbar zu der wahren Position fortgeschritten werden könnte, ruft durch ihre Beschaffenheit zunächst eine Reaktion des entgegengesetzten Standpunktes hervor, eine solche, von der mit Nichten zu sagen ist, daß sie keinen andern Inhalt, als einen von Strauß zum Voraus schon widerlegten habe. Wahrheit und Unwahrheit vertheilen sich fürerst, vielleicht zu ziemlich gleichen Theilen, unter die einander schroff gegenüberstehenden Parteien, und erst wenn dieser Kampf seine Stadien vollständig durchlaufen hat, wird die Wahrheit, die hier, wie in allen ähnlichen Fällen, nicht sowohl in der Mitte, zwischen, als vielmehr, nach dem auch von Hrn. Dr. Tholuck angeführten treffenden Worte, in der Tiefe, unter den streitenden Parteien liegt, in ihrer wahren Gestalt an den Tag kommen können.

Unter den vielen, zum Theil sehr ehrenwerthen und verdienstlichen Versuchen zur Bekämpfung der Strauß'schen Kritik vom Standpunkte des an dem Buchstaben der Schrift festhal-

tenden Offenbarungsglaubens, muß der hier vorliegende schon durch den Namen seines Verfassers eine vorzügliche Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Von Dr. Tholuck wird Jeder eine nicht blos durch vielseitige Gelehrsamkeit und Belesenheit, sondern auch durch freiern und umfassenderen Geistesblick, durch kräftigere und geistvollere Darstellung von der größeren Masse dessen, was sonst von diesem Standpunkte auszugehen pflegt, ausgezeichnete Arbeit erwarten. Diesen Erwartungen entspricht die vorliegende Schrift vollkommen. Wir zweifeln nicht, daß dieselbe bei ihrem großen Ideenreichthum und bei der wohlthätig aufregenden Energie und Frische ihres Ausdrucks, auf die Gegner nicht minder, wie auf die Glaubensgenossen des Verf. den Eindruck eines interessanten, genialen Geistesproduktes machen, und schon dadurch, abgesehn von dem Gewicht oder der wissenschaftlichen Haltbarkeit der Gründe, mit denen sie ihren Gegner bestreitet, ein bedeutendes Moment in der Wagschale gegen die Strauß'sche Ansicht abgeben wird. Sie tritt mit ihrem Gegner auf demjenigen Gebiete in die Schranken, welches von den meisten Kindern dieser Zeit als ein für den orthodoxen Glauben längst verlorenes betrachtet wird, und erringt auf diesem Gebiete einen unstreitigen Sieg über denselben. Kein Unbefangener nämlich, der die Schriften von Strauß und von Tholuck neben einander liest, wird zuzugeben anstehen, daß, wie es sich auch mit dem streng wissenschaftlichen Gehalte verhalten möge, jedenfalls die Tholuck'sche die geistreichere ist, dieses Wort in demselben Sinne genommen, in welchem es ohne Rücksicht auf das, was in christlich religiösem Zusammenhange πνεῦμα heißt, in profanem Zusammenhange gebraucht wird. Es ist nicht zu läugnen, daß Strauß seine rein negative Kritik nicht ohne Ignoriren, ja ohne geflissentliches Verläugnen desjenigen Princips durchzuführen vermocht hat, welches man nicht blos im heiligen, sondern auch im profanen Sinne (in demjenigen Sinne, in welchem ein anderer neuer Bearbeiter des Lebens Jesu von den Reden des Göttlichen die Bezeichnung gewagt hat, sie seien „zuweilen geist-

reich*) das Princip des Geistes nennen kann. Die Langeweile, welche, wie Tholuck berichtet und wie auch Ref. bezeugen kann, manche Leser beim Studium des Strauß'schen Werkes empfunden haben, beruht auf diesem Entkleiden des großen Gegenstandes, so weit es nur irgend gehen will, von allen geistigen Elementen, auf seinem Herabziehen in die Sphäre der gemeinen historischen Alltäglichkeit, — ein seiner Natur nach einförmiges und unerquickliches Thun, bei welchem der Schriftsteller, auch wenn er für seine Person Geist hat, wie wir solchen Hrn. Strauß keineswegs abzusprechen gemeint sind, denselben doch nicht, oder nicht auf eine Weise, die auch auf den Leser den Eindruck des Geistes macht, bethätigen kann. Diese schwache Seite des Strauß'schen Werkes hat noch keiner seiner bisherigen Bestreiter mit solcher Gewandtheit benutzt, wie Dr. Tholuck, vielleicht weil nur Wenige durch so viel eigene geniale Begabung den Mangel des geistreichen Elementes auf der Gegenseite in ein so helles Licht zu stellen vermögen. Eben diese Begabung, und das Gefühl der Ueberlegenheit, welches dieselbe ihm gewährt, überhebt unsern Verf. des Gebrauchs derjenigen Waffe, deren leider so viele Streiter in diesem Kampfe zum großen Nachtheil ihrer Sache sich bedient haben, nämlich der moralischen Verketzerung seines Gegners, den er vielmehr allenthalben mit Achtung, mit einer unverkennbar aufrichtig gemeinten Anerkennung seiner vorzüglichen Eigenschaften behandelt. Allerdings reißt ihn die Wärme und der Eifer, mit dem er für seinen Gegenstand spricht, hin und wieder zu Anklagen des gegnerischen Verfahrens fort, in die ein Solcher, der den Standpunkt des Verf. nicht, oder nicht ganz theilt, einzustimmen Bedenken tragen wird; so wie es auch in der Natur der Sache liegt, daß dieser Standpunkt der Bedeutung des entgegengesetzten Standpunktes nicht ganz das widerfahren lassen kann, was man von einem, sei es mittleren, oder höheren Standpunkt aus Gerechtigkeit nennen wird. Im Ganzen aber hält das Buch sich so frei von ketzerrichterlichem Tone, als es unter Voraussetzung jenes Standpunkts irgend möglich ist; so

daß wir die Entschuldigung, welche in Bezug auf die polemische Haltung gegen den Gegner die Vorrede enthält, beinahe überflüssig finden, wiewohl wir uns auch dieser in so fern gefreut haben, als sie unstreitig noch zur Verstärkung des günstigen Eindrucks beitragen wird, den die Haltung des Buches auf das unbefangene Publikum auszuüben kaum wird verfehlen können.

So möchten denn die glücklichsten Parthieen des vorliegenden Werkes, wie Ref. zu urtheilen nicht umhin kann, diejenigen sein, welche sich mit der Charakteristik des Strauß'schen Buches im Allgemeinen und mit der Polemik gegen das Princip desselben im Ganzen und Großen beschäftigen. Zwar gehört dieses Buch nicht zu denjenigen Erscheinungen, über deren Charakter es darum schwierig ist, sich ein gediegenes Urtheil zu bilden, weil sie durch ihren Ideengehalt allzuweit dem Zeitalter voreilen. Strauß steht keineswegs über, sondern durchaus mit und in seiner Zeit; in manchen nicht unwesentlichen Punkten ist ihm vielleicht das Zeitalter schon beträchtlich vorangeschritten. Wenn sein, allerdings, wie auch Tholuck anerkennt, bedeutendes, und, wie Ref. hinzusetzen zu dürfen glaubt, verdienstvolles Werk nicht längst schon seinem wesentlichen Gehalte nach von einem Andern gethan worden ist, so liegt es gewiß nicht daran, weil die geistige Substanz, d. h. einerseits der Scharfsinn und die Combinationsgabe, andererseits der moralische Muth und der Ideengehalt, der diesem Scharfsinn seine Aufgaben stellt, gemangelt hätte, sondern einzig daran, daß in Denen, welche diese Gaben besessen und sie auf theologischem Gebiete anzuwenden den persönlichen Beruf hatten, ihrer Anwendung zu diesem Werke ein höheres Positive entgegenstand, von welchem Strauß durch seine „Philosophie“ befreit zu sein meint. So ist also die Bildung des Zeitalters dem Verständnisse des Strauß'schen Werkes nach allen seinen Charakterzügen und Motiven unstreitig gewachsen, und die Charakteristik desselben im Allgemeinen mehr als einem Beurtheiler, auch vor Tholuck, der Hauptsache nach vollkommen gelungen. Dennoch bleibt es ein Verdienst, diesen Charakter des

wichtigen Buches noch einmal so scharf und so vielseitig beleuchtet, mit so geistreichem Vielblick auch die entfernteren Bezüge desselben herausgefunden, und mit so gewichtigem Nachdruck die letzten, dem oberflächlichern Blick verborgen bleibenden Motive sowohl, als auch Consequenzen seines Standpunktes aufgedeckt zu haben. Es ist nämlich Hrn. Tholuck als vollkommen wahr und in der Sache begründet einzuräumen, was er S. 40. ff. ausführt, daß Strauß noch keineswegs mit Bewußtsein bis zur letzten Consequenz seiner Ansicht fortgeschritten ist, daß diese vielmehr darin bestehen würde, Christum als Selbstbetrogenen und die Apostel als Betrüger anzusehen. Denn ein solches Minimum von substantieller historischer Wahrheit, wie jener scharfsinnige Kritiker in der ev. Gesch. bestehen läßt, treibt sich, um nur überhaupt noch Bestandfähigkeit zu haben, von selbst, so wenig auch der Kritiker es beabsichtigen mag, zu dieser unwahren Gestalt des Daseins fort: das objektive Dasein der reinen Negation als solcher ist im Geschichtlichen eben nichts Anderes, als der Betrug und die Lüge. Die ev. Ueberlieferung hat — so glauben wir, aber freilich nicht der Hr. Verf., dieses Urtheil über die Strauß'sche Kritik motiviren zu müssen, — zu wenig streng historischen Charakter, als daß eine nur niederreißende, nicht aufbauende Kritik dasjenige, was sie nichts destoweniger als geschichtlich stehen zu lassen genöthigt ist, aus sich selbst begreiflich zu machen vermöchte; sie hat zu viel von jenem Charakter, als daß solche Kritik für den freien Aufbau von etwas völlig Anderm und Neuem, dergleichen etwa ein mythologisches Gebäude wäre, Raum lassen könnte.

Wie bekannt, so hat nämlich Strauß das Positive der ev. Gesch. entweder ganz, oder doch dem größern und wesentlichern Theile nach als Mythus zu bezeichnen und hiermit das Christenthum nach seiner bisherigen Gestalt zu einer mythischen Religion in ganz analogem Sinne, wie die heidnischen solches sind, auszuprägen versucht. Die Ideen über die Verwirklichung des göttlichen Geistes im menschlichen, welche die spekulative Philosophie unserer Zeit (d. h. jene durchaus abstrakte Auffassung

oder Durchführung derselben, welche Strauß für die einzig mögliche zu halten scheint), in der Weise des begreifenden Denkens erkennen und verstehen lehrt, diese Ideen giengen jenem Zeitalter zuerst in der Weise der Vorstellung auf, und um diese Vorstellung zu fixiren, gab es kein anderes Mittel, als das nämliche, welches schon den Völkern des Alterthums zu ähnlichem Zweck gedient hatte, jene unbewußt dichtende, symbolisch-biblische Einkleidung, welche wir Sage oder Mythus nennen. Nur als Held der mythischen Ueberlieferung, nicht als geschichtliche Person ist Jesus von Nazareth der Sohn Gottes und der Heiland der Menschheit; er ist es, weil es in der Natur der Sage liegt, die Prädikate, welche dem Geiste als solchen, dem göttlichen, im Geiste des menschlichen Geschlechts sich verwirklichenden, zukommen, auf eine geschichtliche Persönlichkeit, deren Handlungen und Schicksale zum Auftauchen des Bewußtseins über jene Ideen die zufällige Veranlassung waren, zu übertragen. — So, wie gesagt, Strauß: es war natürlich, daß die Widerlegungen sich hauptsächlich auf diesen Punkt wenden, und die Unmöglichkeit solcher mythischen Auffassung der ev. Gesch. theils aus der Natur ihres Inhalts, theils aus der Beschaffenheit der Zeitverhältnisse darzuthun suchen würden. Auch bei Tholuck finden wir nicht nur einen, den „Begriff des Mythus" und der „sogenannten Durchführung des mythischen Standpunkts im N. T." eigens gewidmeten Abschnitt (S. 51—85); wir finden ferner nicht nur einen andern Abschnitt, welcher den „Erweis der Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. aus dem Vergleich mit anscheinend verwandten Sagen" (nämlich mit dem apokryphischen Sagenkreise, mit den Wundern der katholischen Kirche, und mit dem Wunderkreis um Muhamed, — welche beiden letztern Vergleichungen der Verf. jedoch künftig noch besonders auszuführen verspricht) enthält (S. 396—429); sondern durch das gesammte Buch zieht sich eine fortlaufende Polemik gegen jene Strauß'schen Grundgedanken. Auch diese Polemik dürfen wir, insofern sie es zunächst nur mit den von Strauß theils aufgestellten, theils in Ausübung gebrachten

Principien zu thun hat, eine glückliche und siegreiche nennen. Es handelt sich nämlich hier einfach um die Frage: **Konnte die mythische Dichtung zu jener Zeit und von jenen zum großen Theil uns geschichtlich bekannten Personen ausgehend, die Gestalt Jesu von Nazareth zum Christ, zum Messias, zum Heiland und Erlöser des menschlichen Geschlechts ausprägen, auf eine Weise ausprägen, daß alle nachfolgenden Jahrhunderte bis auf das unsrige herab, dieser Dichtung Glauben beimaßen; — konnte sie dies, wenn Jesus nicht wirklich schon das war, wozu ihn die Sage ausprägen wollte?** Auf diese Frage wird eine von gründlicher Kenntniß des mythischen Elementes durchdrungene Geschichtbetrachtung eben so gewiß mit **Nein!** zu antworten sich gedrungen finden, so gewiß dieselbe auf eine andere, nahe genug daran gränzende, aber keineswegs damit zu verwechselnde Frage mit **Ja!** antworten wird. Diese letztere Frage lautet so: **War Jesus der Messias, konnte, ja mußte nicht, dem Charakter jener Zeit und jener Völker zufolge, unter welchen der Glaube an ihn Wurzel fassen sollte, seine geschichtliche Gestalt sich in ein mythisches Gewand hüllen, welches ihrer begeisterten religiösen Vorstellung veranschaulichte, was sie im begreifenden Denken zu fassen nicht vermögend waren?** *)

*) **Spätere Anmerkung des Verfassers.** Es ist jedoch, wie mich eine fortgesetzte und in's Einzelne der evangelischen Geschichte eingehende kritische Forschung mehr und mehr überzeugt hat, das **eigentlich Mythische** aus dem Kreise von Erzählungen, die Jesu Leben und Wirken betreffen, auszuschließen. Nach meiner jetzt gewonnenen Ueberzeugung ist schlechterdings Nichts im eigentlichen, strengen Sinne in der evangelischen Geschichte **mythisch** zu nennen, als nur die Kindheitssagen bei Markus und Lukas. Die übrige ev. Geschichte enthält zwar

Wir haben hiermit so scharf, als es unsers Wissens bis jetzt nicht geschehen ist, den Gegensatz ausgesprochen, in welchem diejenige Ansicht der ev. Gesch., welche wir für die wahrhaft philosophische halten, sich zu der Ansicht, welche sich zuerst die mythische genannt hat und im engern Sinne sich so zu nennen allerdings berechtigt ist, und zu der ihr gegenüberstehenden zugleich befindet. — Es gehört zu den bemerkenswerthen Eigenschaften der Tholuck'schen Schrift, zu denen, wo sich der geistreiche Takt ihres Verf. vorzüglich bewährt, daß sie, obgleich unverholen, auch in Bezug auf die mythologische Frage, nicht auf jenem mittleren Standpunkte, den wir für den richtigen halten, sondern auf einem extremen stehend, doch in ihrer Bekämpfung des Strauß'schen Werkes vorzugsweise diejenigen Punkte auswählt, deren Widerlegung von dem strengen Festhalten jenes Standpunktes unabhängig erfolgen kann. Wir aber müssen den Verf. nicht sowohl in demjenigen bekämpfen, was er ausdrücklich gegen Strauß sagt, als vielmehr in demjenigen, was er stillschweigend zugleich gegen andere Standpunkte, als den Strauß'schen, sagen zu wollen scheint. — Weder Dr. Tholuck, noch, so viel uns bekannt, einer der übrigen Bestreiter Straußens, die sich auf eine Erörterung über den Begriff des Mythischen einlassen wollten, haben, so wenig wie Strauß selbst, unter den mannigfachen Analogieen, welche geschichtlich bekannte Beispiele wirklicher Mythenbildung darbieten, die sie als unanwendbar auf die ev. Gesch. mit Recht zurückweisen, derjenigen Analogie gedacht, oder, wenn sie ihrer gedachten, sie scharf genug ins Auge gefaßt, wel-

genug, was nicht unmittelbar für wirkliche Geschichte gelten kann; indeß paßt der Begriff des Mythus nicht darauf: es ist traditionelle Verdunkelung oder Umbildung der Geschichte, als Geschichte mißverstandene Parabel u. dergl.; aber nicht, was der wahre Mythus jederzeit ist, eine in dichterische Symbole eingekleidete Philosophie der Geschichte. Wohl aber sind dieß die Kindheitssagen, wie ich demnächst in einem ausführlichern Werke zu erweisen hoffe.

che unter allen übrigen in der That die einzig anwendbare ist. Wir meinen die Analogie derjenigen Mythen, womit, wie jeder Kenner des Alterthums weiß, die μυθοτόκος Ἑλλὰς jeden bedeutenden historischen Charakter ohne Ausnahme, Dichter, Philosophen, Künstler nicht minder, wie Helden, Staatsmänner, und Gesetzgeber, zu schmücken liebte. Hr. Tholuck führt (S. 63.) die Stelle Niebuhr's an, wo dieser zwischen ganz mythischen und halb mythischen Personen oder Charakteren unterscheidet, und als Beispiel für die erstere Klasse Herakles, Romulus, Siegfried, für die zweite Aristomenes, Brutus, den Cid nennt. Niebuhr hätte zu diesen zwei Klassen noch eine dritte hinzufügen können; nämlich solcher Charaktere, die, durchaus innerhalb eines geschichtlichen Zeitalters stehend und allen ihren geschichtlich bedeutenden Handlungen und Schicksalen nach sattsam bekannt, nichtsdestoweniger nicht etwa erst in entfernten Zeitaltern, sondern schon in der nächsten Generation, wo nicht gar unter ihren unmittelbaren Zeitgenossen, Gegenstand mythischer Verherrlichung wurden. Ref. unterfängt sich, von jeder irgendwie gefeierten Persönlichkeit des griechischen Alterthums, die man ihm nennen will, (— nur von solchen Personen, die mehr im üblen, als im guten Sinne sich einen geschichtlichen Namen erwarben, darf natürlich nicht die Rede sein,) dergleichen Mythen nachzuweisen, Mythen, von denen sich zum mindesten wahrscheinlich machen läßt, daß sie bis in die unmittelbarste, zeitliche und örtliche Nähe dieser Personen heranreichen, und die sich ihrem Sinn und Bedeutung nach auf das Engste an den geschichtlich bekannten Charakter derselben, ihrer Thaten, ihrer Werke oder ihrer Schicksale anschließen. Dies nämlich ist das Eigenthümliche dieser Sagen, das charakteristische Merkmal, wodurch sich dieselben von den abentheuerlichen, apokryphischen Fabeleien (— der Begriff des Apokryphischen leidet auf die griechische Mythologie nicht minder Anwendung, wie auf die neutestamentliche,) der römischen Kaiserzeit unterscheiden: daß sie dem Geiste der Geschichte, dem durchaus individuellen, persönlichen Geiste der Begebenheiten und der han-

delnden oder leidenden Charaktere auf das Innigste sich anschmiegen, und diesen Geist, für den das Alterthum noch keinen spekulativen Ausdruck hatte, oft auf die zarteste und sinnigste Weise bildlich ausdrücken können. Was kann Sinnigeres und Lieblicheres erdacht werden, als das Bild, durch welches die Griechen die große geschichtliche Wahrheit ausdrückten, daß in der Spekulation ihrer ältesten Philosophen der Geist des Abendlandes zuerst sich in seiner Identität mit dem Geiste des Morgenlandes erkannt hat: es haben diese Philosophen (Einige erzählen es vom Pythagoras, Andere vom Parmenides) zuerst die Identität des Morgensternes mit dem Abendsterne entdeckt? *) Wie gut wußte, um ein näher liegendes Beispiel anzuführen, der historische Mythus die Bedeutung der verschiedenen Göttergestalten herauszufinden, wenn er dem Platon zwar den Apollo, dem Alexander dagegen, wo unter einer so großen Menge von Göttern die Wahl war, im Gefühl seiner, dem Oriente zugewandten Bestimmung, den Jupiter Ammon zum Vater gab! (Der gelehrte Eratosthenes suchte, gar nicht allzulange nach Alexander, während Andere es bestritten, das Geheimniß dieser Vaterschaft auf eine Weise geschichtlich zu motiviren, die nur allzusehr an die Bestrebungen unserer gelehrten Supernaturalisten erinnert, für das Factum der übernatürlichen Erzeugung Jesu einen geschichtlichen Boden zu gewinnen Plat. Alex. 3.): Man gehe den Plutarch, den Diogenes Laertius, den Athenäus und eine Menge anderer Schriftsteller, allerdings vorzüglich aus den spätern Zeiten des Alterthums, wo dergleichen sagenhafte Züge als Anekdoten gesammelt wurden, während ihr Ursprung, wie sich auch aus den gelegentlichen Notizen früherer Schriftsteller erweisen läßt, weiter hinaufreicht, — man gehe diese nur flüch-

*) Das astronomische Faktum selbst war, wie kein dieser Dinge Kundiger bezweifeln wird, schon längst den sternkundigen Chaldäern und Aegyptern, und durch diese höchst wahrscheinlich auch den Griechen bekannt, so daß also von einem buchstäblichen Sinne jener Ueberlieferung wohl nicht die Rede sein kann.

tig durch, und man wird eine kaum glaubliche Fülle solcher historisch-mythischer Kleinbilder entdecken, aus denen erst sich die wahre Einsicht in den Charakter einer solchen Mythenbildung, welche historische Personen und Begebenheiten zu ihrem Inhalte hat, gewinnen läßt. Eine Sammlung und Deutung solcher Mythen, — versteht sich eine besonnene, nicht phantastisch-schwärmende, sondern überall den wahren Charakter sowohl der mythischen Ueberlieferung, als auch der Geschichte vor Augen haltende, — wäre kein geringes Verdienst; erst durch sie würde ein deutlicheres Bewußtsein über die Gränzen, innerhalb deren der mythischen Ansicht allerdings auch auf dem Gebiet der ev. Gesch. Raum gegeben werden darf, ermöglicht werden.

Mit dieser Art von Mythen also wären, unseres Erachtens die Mythen der ev. Gesch., sofern von solchen überhaupt die Rede sein kann, in Parallele zu stellen. Christus würde durch die „mythische Ansicht" eines Theiles seiner Geschichte, sofern sie sich in diesen Schranken hielte, nicht aufhören, eine vollkommen bekannte historische Persönlichkeit zu sein, er käme, so viel das Mythische und das Historische seiner Geschichte betrifft, in Eine Reihe mit Platon und mit Alexander dem Großen zu stehen, während er nach Strauß, um noch einmal auf jene Niebuhr'schen Beispiele zurückzublicken, jedenfalls in eine Reihe mit Aristomenes, Brutus und dem Cid, wo nicht gar mit Herakles, Romulus und Siegfried gestellt werden würde. Daß nun aber Mythen dieser Art, solche also, die seine göttliche Würde, seinen Messiasberuf, — gleichwie andere solche Mythen den historisch bekannten Charakter dessen, auf den sie sich beziehen, — nicht erfinden, nicht erdichten, sondern als anderweit, durch Thatsachen ganz anderer Art, als mythische Erfindungen oder Ueberlieferungen sind, bekannt und beglaubigt voraussetzen, — daß solche Mythen nicht etwa nur im Laufe des ersten Jahrhunderts, sondern bereits im Kreise seiner unmittelbaren Jünger entstehen konnten: dieß wird, meinen wir, bei ernstem und gründlichem Nachdenken folgerech-

ter Weise nur von denen auf die Länge geläugnet werden können, die einer wissenschaftlichen Kritik in der ev. Gesch. schlechterdings keinen Raum verstatten, sondern sich, um dieser zu entgehen, kopfüber kopfunter in die alte Inspirationstheorie zurückzustürzen vorziehen. Es sei erlaubt, das Beispiel eines Mythus anzuführen, von welchem, — freilich ohne zu wissen oder zu bedenken, daß es ein Mythus ist, — jetzt, so viel wir wissen, einstimmig auch von den gläubigsten Auslegern, dafern sie nämlich nicht auf die angegebene Weise schlechthin aller und jeder Kritik entsagt haben, zugestanden wird, daß er zu dem Glaubensbekenntniß der apostolischen Kirche gehörte. Es ist der Mythus von der Parusie des Menschensohnes und von dem daran sich knüpfenden Weltende und Weltgericht, welches anerkannter Weise von den Aposteln als nahe bevorstehend, wahrscheinlich noch im eigenen Laufe ihres Lebens bevorstehend, erwartet wurde. *) In dieser Gestalt bildet solche Erwartung ohne allen Zweifel einen Mythus im wahrsten und eigentlichsten Wortsinn. Denn daß der Mythus nicht bloß in der Vergangenheit, sondern eben sowohl in der Zukunft spielen kann: dafür möge als Beispiel in der Kürze nur die bekannte Sage der altpersischen Religion von dem der-

*) Für diesen Gebrauch des Wortes Mythus ausdrücklich in Bezug auf Glaubensmeinungen in der ältesten Kirche haben wir eine Autorität an Eusebius, in einer Stelle, die um so merkwürdiger ist, als sie ausdrücklich mit diesem Worte das Vorhandensein mythischer Elemente schon bei unmittelbaren Nachfolgern der Apostel aussagt. Eusebius sagt nämlich (hist. eccl. III, 39.) von Papias, dem bekannten ἀκουστὴς Ἰωάννου, er habe in sein Werk, nebst manchen sonst unbekannten Parabeln und Lehraussprüchen des Erlösers „καί τινα ἄλλα μυθικώτερα“ aufgenommen. Als Beispiel dieses „Mythischen“ nennt er die chiliastischen Ansichten, die Papias unstreitig von seinem Lehrer Johannes Presbyter, dem wahrscheinlichen Verfasser der Apokalypse, überkommen hatte. — Der chiliastische Mythus aber ist offenbar nichts weiter, als eine Erweiterung jenes ächt apostolischen Mythus von der Parusie.

einstigen Siege, den Ormuzd über Ahriman erfechten wird, so wie die lange Reihe ähnlicher Sagen der altnordischen Göttermythologie angeführt sein, bei welchen eben dies ein höchst denkwürdiger, seiner welthistorischen Bedeutung nach noch gar nicht genug in Betrachtung gezogener Charakterzug ist, daß ihr Schauplatz fast eben so sehr in der Zukunft, wie in der Vergangenheit liegt. In der griechischen Mythologie ist Letzteres allerdings nicht der Fall; dennoch lassen sich auch hier, in den Mythenkreisen vom Prometheus, von der Thetis, von der Athene (Hesiod. Theog. v. 892. ss.) Sagen aufzeigen, die von einer Zukunft sprechen, entweder von einer solchen, die wirklich eintreten soll, oder von einer solchen, die unter gewissen Bedingungen eintreten sollte; — nicht zu gedenken solcher sagenhafter Verkündigungen, wie in jener berühmten Virgilischen Ekloge, die man ehemals so oft, und in gewissem Sinne vielleicht gar nicht mit Unrecht, auf das Christenthum bezogen hat. Indeß ist es nicht das Wort Mythus, worauf es hier ankommt; man kann dieses, wenn seine Zulässigkeit in diesem Falle bestritten werden sollte, ohne Bedenken preisgeben, und dennoch bemerklich machen, wie jene so nahe gestellte Erwartung der Parusie eine Glaubensfähigkeit in den Aposteln und den übrigen ersten Anhängern der Kirche voraussetzt, welche wahrhaftig nicht geringer, sondern eher stärker noch ist, als was man sonst Wunderglauben nennt. Nur die gewaltige Wirkung, welche auf ihr, durch die Nähe des Göttlichen und durch die Erfahrung seiner, in gewissen Beziehungen keineswegs zu läugnenden Wunderkräfte ohnehin allen Eindrücken höherer Art geöffnetes, durch keine wissenschaftliche Bildung zur Kritik oder zur Skepsis angeleitetes Gemüth die ungeheure Begebenheit der Erscheinung des Auferstandenen gemacht hatte (— diese nämlich ist so gewiß kein Mythus, als das Christenthum selbst keine Fabel oder Lüge ist, vergl. 1. Cor. 15, 14. ff.), — nur diese macht es erklärlich, wie sie in einem solchen Glauben, in einer solchen Erwartung leben konnten. Denn Jeder, der ernstlich bedenken will, was es mit einer solchen, so entschieden

mit aller gewohnten Welt- und Lebensansicht im Widerspruch stehenden, so gewaltig in das gesammte Thun und Sinnen, Dichten und Trachten der Gläubigen eingreifenden Wundererwartung auf sich hat, wird gewiß diese Zuversicht für das Stärkste erkennen, was den gläubigen Gemüthern zugemuthet werden, oder was sie selbst sich zumuthen konnten. In Wem ein Glaube dieser Art, (der in Bezug auf seinen nächsten Gegenstand doch immer ein irriger bleibt, so wahr und tief begründet auch in letzter Instanz sein Fundament sein mag,) zu einer so festen subjektiven Gewißheit, wie wir solche durchgehends bei den Aposteln finden, erstarken konnte, bei dem muß jedes Hinderniß als beseitigt gelten, welches dem offenbar weit leichteren äußerlichen, objektiven Wunderglauben entgegensteht; bei einem Solchen dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir ihm, allenthalben wo er einen Anknüpfspunkt an das Fundament seines Glaubens findet, auch das Unglaublichste, was ihm geboten ward, ohne Kritik annehmen und als wirklich geschehen gelten lassen sehen.

Aus diesem Grunde glauben wir den Ausspruch wagen zu dürfen, daß Jeder, der auch nur über diesen Einen Punkt zum klaren Bewußtsein gelangt ist, sich im eigenen Interesse des Glaubens, ja des vom wahren, vollständigen Christenthume keineswegs abtrennbaren Wunderglaubens selbst, aus allen Kräften dagegen sträuben wird, nicht auf bloß äußerliches Zeugniß hin, und wäre es, wie doch von den meisten jener Zeugnisse noch zu bezweifeln steht, ein urkundlich apostolisches Zeugniß, irgend Etwas, das aus dem Leben des Erlösers überliefert wird, als wirklich geschehen gelten zu lassen. Allerdings hat Strauß vollkommen Recht, wenn er darauf dringt, daß Alles, Alles und Jedes, in der evangelischen Geschichte darauf angesehen werde, ob es nicht mythische Bestandtheile in sich trägt; denn die einzige Thatsache, die wir angeführt haben, genügt, zur Evidenz zu bringen, daß wirklich Elemente der Art, welche mythische zu nennen wir uns berechtigt halten, sich in die evangelische Ueber-

lieferung eingedrängt haben. | Soll das Christenthum im Geiste unserer Zeit wieder eine höhere Lebendigkeit erlangen, als es, trotz den wohlgemeinten Bestrebungen unserer gläubigen Theologen bis jetzt noch zu erlangen vermocht hat, so muß es sich auf einem anderen Fundamente erbauen, als auf dem bloßen Buchstaben der neutestamentlichen Ueberlieferung, ein Fundament, welches früheren, wissenschaftlich minder gebildeten Zeitaltern genügen konnte, dem unsrigen nicht mehr genügen kann. Wahrlich, es heißt ein schlechtes Vertrauen zu dem höheren Zeugnisse, zu dem Zeugnisse des Geistes hegen, der für das Christenthum, der für den persönlichen Christus spricht, und ihn uns als den eingebornen Sohn des lebendigen Gottes erkennen lehrt, wenn man Bedenken trägt, jene Urkunden derselben Strenge wissenschaftlicher Kritik, welche an den Profanscribenten geübt wird, preis zu geben. Daß sie aber dies trotz entgegengesetzter Versicherungen, zu denen sich wenigstens Einige von ihnen entschließen mögen, in der That noch immer thun, darüber sollten wenigstens Männer von dem Genie und der Geisteskraft eines Tholuck sich nicht verblenden. Die Hand aufs Herz, und mögen sie Sich und uns aufrichtig darüber Rede stehen, wie viele jener von kaltblütigern Kritikern in Zweifel gezogenen Erzählungen der Evangelien sie nur darum aufrecht erhalten wollen, weil sie wohl einsehen, daß es sonst um die buchstäbliche Glaubwürdigkeit der Evangelisten gethan wäre, — ohne aber daß sie in Sich Selbst ein Zeugniß des Geistes vernähmen, das für die faktische Wahrheit jener Erzählungen spricht, — ohne daß der Inhalt dieser Erzählungen zu dem lebendigen Bilde des Gottmenschen in ihrer Seele Anderes, als nur Störendes und Beunruhigendes hinzuthäte! Wer, fragen wir, wird in einem Falle solcher Art dem Zeugnisse eines Profanscribenten, eines solchen, dessen Glaubwürdigkeit übrigens äußere Gründe noch von ganz anderem Gewicht, als die der Evangelisten, für sich hätte, — wer wird hier einem solchen Zeugnisse Glauben beimessen wollen! Noch einmal: ein solcher Wunderglaube kann unmöglich rechter Art sein, welcher darum, weil äußere Zeugnisse es verkünden, ein

Wunder annimmt, ohne Nöthigung höherer Art, ja mit dem geheimen Bewußtsein eines solcher Nöthigung geradezu Entgegenlaufenden! Wer aber auf Zeugnisse solcher Art, die ihn solche Wunder in Kauf zu nehmen nöthigen, sein Christenthum gebaut hat, dergestalt gebaut hat, daß er (was übrigens bei Tholuck offenbar nicht der Fall ist) bei Widerlegung der Zeugnisse den Verlust seines Christus fürchten müßte: der sehe zu, daß er nicht jenem ἀνδρὶ μωρῷ gleiche, welchem der wahre Christus Matth. 7, 27. sein Schicksal verkündigt hat.

Gegen die hier ausgesprochenen Grundsätze haben bekanntlich die rechtgläubigen Theologen die Ausflucht bereit, daß hiermit jeder objektive Maaßstab für das, was in der ev. Gesch. für wahr zu erkennen sei, unmöglich gemacht, und der subjektiven Willkühr Thüre und Thor geöffnet werde. Diese Ausflucht ist — ganz abgesehen von der philosophischen Gewißheit, die wir hier absichtlich aus dem Spiele lassen wollen, — so gewiß falsch, so gewiß es eine objektive historische Wahrheit und Wissenschaft giebt. Von der Gewißheit, welche diese gewährt, verlangen wir, und verlangen mit uns jene Theologen selbst, die wir hier bekämpfen, denen wir nur über die Beschaffenheit dieser Gewißheit das richtige Bewußtsein absprechen müssen, daß sie zu unserer Zeit an die Stelle jenes Buchstabenglaubens an die zur unantastbaren Autorität gewordene Ueberlieferung treten müsse, welchem diese Zeit unläugbar entwachsen ist. Der geistige Glaube, das Zeugniß des Geistes, welches, in dem einen Falle aus der Ueberlieferung, in dem andern aus der wissenschaftlich beglaubigten Geschichte resultiren soll, ist freilich in beiden Fällen noch ein anderes, von jener seiner objektiven Basis wesentlich zu unterscheidendes Moment. Allein es ist von höchster Wichtigkeit, über das verschiedene Verhältniß dieses Zeugnisses zu jener seiner Basis in dem einen, wie in dem andern Falle zum klaren Bewußtsein zu kommen. Während nämlich beim Buchstabenglauben die Basis, d. h. dort die Ueberlieferung als solche, nur so zu sagen in Bausch und Bogen oder ein für allemal durch das Zeugniß des Geistes adoptirt wird, übrigens

aber demselben äußerlich bleibt und äußerlich neben ihm hergeht: so kann bei dem wissenschaftlichen Geschichtglauben die Construktion der Basis selbst nicht ohne fortdauernde Mitwirkung des geistigen Momentes vollbracht werden. Das Verhältniß beider Momente wird ein organisches, innerliches, ein Verhältniß lebendiger Identität solcher Art, wie zwischen Leib und Seele obwaltet, und wie es das dem Geiste als solchem allein in Wahrheit gemäße ist. Was daher für geschichtlich beglaubigt anzusehen, hängt allerdings in der ev. Gesch. zum großen Theil von dem religiösen Glauben, von dem Zeugnisse des Geistes ab, eben so wie auch in anderer Geschichte die Ausmittelung der historischen Wahrheit nicht ohne Berücksichtigung geistiger Momente höherer Art und Abkunft, solcher, die man gemeinhin, doch unzureichend, mit dem Worte „der psychologischen Wahrheit“ oder „Wahrscheinlichkeit“ zu bezeichnen pflegt, vollbracht werden kann. — Behaupten nun, daß auf diesem Wege, in Ansehung der subjektiven Natur dieses Glaubenszeugnisses, nie eine objektive Basis für den Glauben ermittelt werden könne, heißt offenbar nichts Anderes, als die Quelle verkennen, von der auch die Urkunden, auf deren buchstäbliche Annahme man dringt, ihre Glaubwürdigkeit haben. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum, wenn man als solche Quelle, wie man bei einiger Ueberlegung doch muß, jenes Zeugniß des Geistes gelten läßt, dasselbe Zeugniß, welches die Urkunden überhaupt zu beglaubigen die Kraft hatte, nicht auch als Maaßstab soll dienen können, um in ihrem Inhalte das objektiv Gültige von dem, was nur subjektive Einkleidung ist, zu unterscheiden.

In diesem Maaßstabe, den wir hiermit für die innere Kritik der ev. Ueberlieferung zu verlangen uns berechtigt glauben, wird allerdings auch als Moment einerseits die Denkbarkeit, andererseits, was der Supernaturalismus besonders oft außer Acht läßt, die Gotteswürdigkeit jener Wundererzählungen, die wir in der Ueberlieferung vorfinden, enthalten sein. Hier vor Allem ist es, daß wir zu einer Ver-

ständigung mit dem Verf., der gerade hier so vieles Wahre und Geistvolle sagt, den sehnlichen Wunsch hegen, aber leider dazu die Möglichkeit fürerst noch nicht absehen. So trefflich und tief geschöpft nämlich die Bemerkungen sind, die er, zunächst in dem Abschnitte über „das Gewicht des geschichtlichen Beweises für die Wundergeschichte" (S. 86. ff.), aber auch sonst an mehrfachen Stellen des Buches, den philosophischen Gegnern der Wundervorstellung von ihrem eigenen Standpunkt aus entgegenhält: so müssen wir, nach der durchaus supernaturalistischen Definition, die er S. 422. von dem Wunderbegriffe giebt, doch annehmen, daß jene Bemerkungen nur als im Sinne einer Herablassung zu den Schwachen im Glauben gemacht zu verstehen sind, und, nach der von dem Verf. beliebten Unterscheidung, nur von den mirabilibus, aber nicht von den eigentlichen miraculis der ev. Gesch., d. h. den „von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichenden Ereignissen" derselben gelten sollen. Halten wir uns indeß an jene, von dem Verf. selbst an den Standpunkt, den wir hier gegen ihn vertreten, gerichteten Aussprüche, und versuchen wir, wie weit auf diesem Gebiete in der gegenseitigen Annäherung fortgeschritten werden mag! Von ganzem Herzen stimmen wir in die Forderung ein, daß zur Kritik der ev. Gesch. der Kritiker nicht einen schon vor der Kritik fertigen, sondern einen der weitern Fortbildung durch die wissenschaftliche Betrachtung jener Geschichte selbst fähigen, wie es der Verf., unter Beziehung auf einen S. 91. angeführten Ausspruch Göthe's, S. 102. treffend ausdrückt, einen „elastischen", einen „nach Maaßgabe stets neu zufließender Erfahrung sich zu reinigen bereiten" Wunderbegriff, mitbringe. „Nur derjenige", rufen wir aufrichtig überzeugt mit ihm (S. 401.) aus, „nur derjenige, welcher sich über Wunder im Allgemeinen ein problematisches Urtheil erhalten hat, hat die Befugniß, über die Wunder im Einzelnen ein assertorisches Urtheil mit Ja oder Nein auszusprechen. Dandum est hoc Deo, cum facere aliquid posse, quod nos investigare non possumus." Auf die

schlagendste Weise motivirt der Verf. seine Polemik gegen die Wunderscheu, die er mit Recht, gleich der Wundersucht, für eine Krankheit erklärt, die eine wie die andere zu allen Zeiten von Fleisch und Blut erzeugt, durch Berufung auf den, jedem aprioristischen Verfahren in empirischen Dingen entschieden abholden, Geist und Sinn der spekulativen Philosophie unserer Zeit (S. 90.). „Eine Philosophie, welche anerkennt, daß auch die Natur und die Geschichte vernünftig ist, wird ja wohl auch durch das, was sich nur völlig evident in derselben nachweisen läßt „(— diese Worte, die Hr. Tholuck nicht unterstrichen hat, sehen wir uns durch sein weiteres Verfahren allerdings veranlaßt, zu unterstreichen, und ein hear him! dabei auszurufen)" die Vernünftigkeit dieser Thatsachen aufzusuchen sich aufgefordert fühlen, wird der Natur und der Geschichte das Recht einräumen, dem Gedanken seine Aufgaben zu stellen, und ihn erst darauf aufmerksam zu machen, welches der Umfang seines Inhaltes sei. Und wo auf beiden Seiten der Geist liegt, auf der der Entäußerung, wie auf der der Erinnerung, da wird (bei dem Versuch eines historischen Beweises für die Wunder) auch von einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (wie Hume und Lessing solche dem gangbaren Wunderbeweise für die Göttlichkeit Christi vorwarfen) nicht die Rede sein können." — Auch wir erkennen es als im Geiste der ächten Philosophie gesagt, wenn der Verf. weiter (S. 92.) bemerklich macht, wie „die Vernunftnothwendigkeit des Naturgesetzes an und für sich noch gar nicht ausreicht, um den Wunderthuenden Christus aus der Weltgeschichte wegzubringen. Denn auf derselben Nothwendigkeit, auf welcher das Naturgesetz ruht, ruht eben auch der Wunderthuende Christus." Mit ihm fragen wir: „Muß nicht nothwendig der absolute Geist, von welchem das allgemeine Naturgesetz gesetzt worden ist, durch das Organ der von ihm angenommenen menschlichen Persönlichkeit hindurch auch solche Erscheinungen setzen können, welche kein einzelnes ihrer Gesetze zu produci-

ren vermag"? — In allen diesen Aussprüchen sind wir mit dem verehrten Hrn. Verf. vollkommen einig; aber man wird schon aus unsern Anführungen gesehen haben, daß wir ihn hier nur streng beim Worte zu halten haben, um auf Resultate geführt zu werden, die, wenn sie auch nicht mit der Straußischen absoluten Wunderläugnung zusammenfallen, doch einer buchstäblichen Annahme der evangelischen Wundererzählungen keineswegs günstig sind. Wir glauben aus einer unbefangenen Combination jener Aussprüche unsers Verf. für die philosophisch-historische Kritik dieser Erzählungen einen Kanon abziehen zu können, den wir hier, sogleich mit Anwendung auf seinen konkreten Gegenstand, kürzlich darzulegen uns erlauben wollen.

Damit die philosophische Theorie sich auf die nähere Betrachtung und Untersuchung von Wundererzählungen überhaupt einlasse, wird jenem Zugeständnisse zufolge, auf welches wir so eben aufmerksam machten, zunächst dies erfordert werden, daß unter diesen Erzählungen wenigstens eine dergestalt geschichtlich beglaubigt sei, daß nur eine offenbar unwissenschaftliche Zweifelsucht sie in Abrede stellen kann. Dieses Erforderniß trifft bei der evangelischen Geschichte auf die vollständigste Weise ein, die nur irgend gewünscht werden kann. Der Apostel Paulus, selbst von der einseitig negativen Kritik eines Strauß als ein testis omni exceptione maior anerkannt, bezeugt, in Uebereinstimmung mit der ganzen urchristlichen Gemeinde, eine Reihe von magischen Erscheinungen des getödteten Meisters, die in dem Umfange und unter den Umständen, wie sie erzählt und historisch beglaubigt uns vorliegen, schlechterdings ohne ein zweites Beispiel in der Weltgeschichte sind, und mithin, selbst wenn man Visionen von scheinbar ähnlicher Art an sich und im Allgemeinen noch nicht unter die Kategorie des Wunders bringen wollte, allerdings uns überzeugen müssen, daß es sich hier von Begebenheiten handelt, für welche die übrige Natur- und Geschichtwissenschaft keinen unmittelbaren Maaßstab hat. Dies also die rein geschichtliche Basis für die weitere Untersuchung, die aber, um zu

einem ächten philosophischen Kriterium für letztere zu werden, nicht für sich isolirt, in der Nacktheit, wie Strauß solches gethan, aufgefaßt werden darf, sondern in Zusammenhang gebracht werden muß mit zwei andern Thatsachen höherer, geistigerer Art, die gleichfalls zugestandener Weise über jeden Zweifel erhaben sind. Nämlich erstens, daß wir den in jenen Visionen (— es sei einstweilen erlaubt, dieses Wort zu gebrauchen, ohne dadurch über die eigentliche Beschaffenheit der Erscheinungen etwas präjudiciren zu wollen) seinen Jüngern und auch Solchen, die noch nicht seine Jünger waren, sondern es dadurch erst wurden, Erschienenen aus den Dokumenten, die uns von seiner Geistesthätigkeit im vorangehenden irdischen Leben vorliegen, als einen Geist von einer Macht und sittlichen Hoheit kennen, die nicht minder, eine jener Erscheinungen, ohne Beispiel in der Weltgeschichte ist; zweitens daß dieser Geist und jene Erscheinungen gemeinschaftlich notorischer Weise der Weltgeschichte eine neue Gestalt gegeben haben, daß sie, mit Einem Wort, den Mittel- und Wendepunkt der Weltgeschichte ausmachen. — Wird nun in Bezug auf jenes für ihn erste oder Grundwunder nach der einen Seite hin der wissenschaftliche Forscher durch diese Combination der geistigen Elemente mit dem äußerlich Geschichtlichen sich unstreitig abgehalten finden, die außerordentliche Thatsache dumm und gedankenlos, wie, nach Luther's kräftigem Ausdrucke „die Kuh das neue Thor", angaffend, sie kahl und gleichgültig dastehen zu lassen, als einer Mehrheit an sich natürlicher Ereignisse, die nur durch ihr zufälliges Zusammentreffen den Anschein des Wunderbaren erhalten (— eine Erscheinung, welche so viele und verschiedenartige Individuen nach einander, und einstmals **Fünfhundert zugleich** hatten, eine Erscheinung ferner, die auf ihr Gemüth, und durch sie auf das Gemüth der ganzen Christenheit eine so beispiellos gewaltige Wirkung übte, eine solche Erscheinung für Zufall, für eine bloß subjektive Täuschung, ohne objektiven Grund halten zu wollen, wäre nicht im Geringsten besser, als die abgeschmacktesten natürlichen Wunder-

erklärungen eines Venturini oder eines Dr. Paulus, wenn übrigens auch dieser Hypothese Dasselbe zu Gute kommen mag, was Dr. Tholuck mit Recht von letzteren bemerkt, daß sie „an die Stelle des Wunders der göttlichen Allmacht doch immer ein Wunder der göttlichen Weltregierung setzen"); — wird jener Forscher, von dem wir sprechen, billig sich bedenken, der Gottheit den ungeheuren Schimpf anzuthun, als ob sie den Jüngern, statt des wahren Christus, den sie zu sehen meinten, ein hohles Trugbild gezeigt und so sie und die ganze Menschheit belogen habe: — so wird er doch nach der andern Seite hin nicht minderes, und nicht minder gerechtes Bedenken tragen, das wahrhaft Große, was in diesem Wunder liegt, dadurch wieder zu vernichten, daß er, statt sich nach einer Erklärung desselben, d. h. nach seinem Verhältnisse zur Gesetzmäßigkeit der Natur und der Weltgeschichte umzusehen, — in welchem Zusammenhange allein es seine Bedeutung und seine Herrlichkeit hat, — die Erklärung ohne Weiteres in den Abgrund der göttlichen Allmacht hineinschöbe und mit der Voraussetzung, daß bei Gott Nichts unmöglich, jede weitere Wunderkritik zurückwiese. Letztgedachtes Verfahren war, wie oben bemerkt, in gewissem Sinne allerdings das Verfahren der nächsten Jünger des Herrn, so sehr Dr. Tholuck (S. 394. f.), richtig verstanden auch mit Recht, deren Nüchternheit und Enthaltung von Ueberschwänglichkeit im Erwarten von Wundern rühmen mag; aber bei diesen Jüngern findet es sich durch ihre Lage und Geistesbildung motivirt und entschuldigt, was bei uns nicht der Fall wäre. Wir müssen es vielmehr im höchsten Grade beachtenswerth finden, daß dasselbe Zeugniß, durch welches allein uns das Auferstehungswunder außer Zweifel gesetzt wird, sich in einem Kreise bewegt, in welchem, nach Tholucks eigener Bemerkung, „von außerordentlichen Kräften, Wundern und Weissagungen als Dingen die Rede ist, die zur gewöhnlichen Lebenserfahrung gehören"; — aber wohl zu merken, was unser Verf. hinzuzusetzen vergißt, nur von solchen, die unter die Kate-

gorie der mirabilia, nicht von solchen, die unter die Kategorie der miracula fallen. Wir müssen den Beweis, den Dr. Tholuck an der angeführten Stelle aus der Gesinnung und der Haltung des Paulus für den Wunderglauben führt, geradezu umkehren; wir müssen sagen: obgleich Paulus durch seine Erwartung der Parusie des Herrn den deutlichen Beweis giebt, daß er Mirakel für möglich hielt, so bewegen sich doch historisch seine Aeußerungen durchaus nur in der Sphäre des natürlich Wunderbaren, der Weissagungen, Visionen, außerordentlichen Heilwirkungen, kurz solcher Erscheinungen, die im Allgemeinen unter den Begriff magnetischer Kräfte gebracht werden können. Aus dem Leben des Heilandes führt er nicht eine jener Begebenheiten an, die wir, wenn sie sich faktisch bewährt finden sollten, für wirkliche Mirakel erkennen müßten; und das Auferstehungswunder selbst erscheint bei ihm nicht, wie bei den Evangelisten, namentlich bei Lukas und noch auffallender bei Johannes, als ein miraculum, sondern nur als ein mirabile. Es erscheint als eine Begebenheit die, wenn sie gleich in ihrer Art durchaus einzig in der Geschichte dasteht, und, bei ihrer Beziehung auf die höchste Manifestation des Geistes, welche die Geschichte kennt, sich als eine solche, die einzig dastehen soll, erweist, doch der Anknüpfspunkte an anderes in früherer und späterer Zeit Geschehenes und noch immer Geschehendes, wenn gleich mehr oder weniger stets in „mystische Tiefe" sich Verhüllendes, keineswegs ermangelt, und also keineswegs im Tholuck'schen Sinne „als ein von dem uns bekannten Naturlaufe durchaus abweichendes Ereigniß" zu betrachten ist.

Weit entfernt also, daß wir durch die Beschaffenheit jener anerkannt rein historischen Pforte, durch welche fortan jede vollkommen über sich selbst verständigte wissenschaftliche Forschung ihren Eintritt in das Wundergebiet der ev. Gesch. zu wählen nicht umhin können wird; — weit entfernt, daß wir durch sie von einer weiteren rationalen Kritik jener Geschichte uns zurückgeschreckt finden sollten, so finden wir uns vielmehr

durch sie recht eigentlich erst zu einer solchen aufgefordert. Es ist wahr, die Voraussetzung liegt nahe, daß, wo ein solches Wunder, wie jenes geschichtlich vollkommen beglaubigte, statt gefunden hat, da auch noch andere Wunder sich ereignet haben werden; aber die anderweite Voraussetzung liegt gewiß nicht minder nahe, daß der Glaube, den dieses wirkliche Wunder in Anspruch nahm, die Vorstellung auch noch von andern Wundern, die faktisch nicht vorhanden waren, erzeugt haben wird. Um dies noch wahrscheinlicher zu finden, berücksichtige man Folgendes: die Lehre vom Auferstandenen gewann einen weiteren Boden zuerst unter dem griechischen Volke, jenem Volke, welches in seiner eigenen Mitte jede geistig ausgezeichnete Erscheinung mit Blumen mythischer Dichtung zu umkränzen liebte. Wie sollte derselbe Trieb der Mythenbildung nicht auch jenes ausheimische, göttliche Gewächs ergriffen haben, als es in diesem Volke Wurzel zu schlagen im Begriffe war? Wir sehen einen der unmittelbaren Jünger des Herrn von einem Anhauche hellenischer, spekulativer Weisheit ergriffen, und in das Element dieser Weisheit selbst die Gestalt und Lehre seines göttlichen Meisters eintauchend; wie nahe liegt es, zu vermuthen, daß vielleicht mehr als einer der übrigen, von einem Anhauche der mythischen Dichtung und Ausdrucksweise jenes Volkes, dem er das Evangelium zu verkündigen berufen war, ergriffen, solche Ausdruckweise auf die geschichtlichen Erklärungen vom Herrn übertragen haben wird? Zumal da auch im Geiste des israelitischen Volkes, wenn nicht eine mythische im hellenischen Sinne, doch eine bildliche, parabolische Ausdrucksweise begründet war, und die Geschichte ihrer früheren Zeiten von sagenhaften Zügen der Art, wie wir solche in der Lebensgeschichte des Heilandes voraus zu setzen Grund haben, überfüllt ist. Konnten sich solche Züge unter jedem dieser beiden Völker in seinem eigenen, abgeschlossenen Kreise bilden, fast gleichzeitig in Bezug auf Personen und Begebenheiten von weit geringerem geistigen Gehalte, und auf solche bilden, die noch in ganz anderem Sinne, als die Begebenheiten des Lebens Jesu, der Oeffent-

lichkeit angehörten und Gegenstand der Anschauung und der Aufmerksamkeit wissenschaftlich Gebildeter waren: um wie viel natürlicher muß uns eine mit gleicher Unmittelbarkeit sich einfindende Sagenbildung da erscheinen, wo es galt, den ungeheuersten geistigen Gehalt, an dessen Verarbeitung und Verständniß Jahrtausende zu thun haben sollten, der in Gestalt einer wenig Aufsehen machenden Privatbegebenheit in einem Kreise wenig gebildeter Individuen eines verachteten Volkes aufgetreten war, diesen Gehalt, der schon von Haus aus sich auf sagenhafte Gebilde zurück zu beziehen und an diese anzuschließen liebte, dem sagen- und dichtungslustigsten aller Völker zu überliefern? *)

So meinen wir denn durch diese Betrachtung allerdings die Sache auf einen Punkt gebracht zu haben, wo es sich als

*) Das Unbefriedigende, welches die Strauß'schen Erklärungen über evangelische Mythenentstehung allerdings fast überall auch da haben, wo er es nach unserer Ueberzeugung mit wirklich mythischen Zügen zu thun hat, möchte wohl zum Theil darauf beruhen, daß er in denselben überall nur das jüdische, und nirgends das griechische Element in Anschlag bringt, welches bei jener Entstehung doch zuverlässig nicht minder wirksam war. Als ein Beispiel hiefür kann seine Erklärung des angeblichen Mythus von der jungfräulichen Empfängniß Jesu dienen. Vorausgesetzt, daß diese wirklich ein Mythus ist, — was wir dahingestellt lassen —, so sollte schon der Umstand, daß die Ebioniten sich nicht dazu bekannten, einen Wink geben, wie dieser Mythus dann schwerlich rein jüdischen, sondern jüdisch-hellenischen Ursprungs ist. Allerdings mochte das berühmte siebente Kapitel des Jesaias Anlaß zur Entstehung dieser Sage gegeben haben; aber auch nur Anlaß; die Sage selbst wäre gewiß nicht allein durch diese Prophetenstellen entstanden. Gerade aber in Bezug auf diese Sage liegt die Möglichkeit nahe genug, daß sie von einem oder dem andern der Heidenapostel (vielleicht selbst vom Paulus, vergl. Gal 4, 4.) im besten Glauben an ihre thatsächliche Wahrheit, ohne irgend eine Absicht der Täuschung oder Bewußtsein der Bildlichkeit, einzig als Consequenz seines anderweiten Denk- und Glaubensinhalts, — erfunden werde.

zulässig, ja als wissenschaftlich und religiös nothwendig ergiebt, bei Beurtheilung der ev. Wundererzählungen, unter Vorbehalt übrigens jener von Tholuck mit Recht geforderten Elasticität des Wunderbegriffs, doch die Beschaffenheit der erzählten Wunder, wäre es auch nur nach Maaßgabe ihrer innern Analogie oder Nichtanalogie zu jenem geschichtlich beglaubigten Ur- oder Normalwunder der magischen Erscheinung des Auferstandenen, als Moment in Anschlag zu bringen. — Keinem aufmerksamen Betrachter jener Erzählungen kann es entgehen, wie dieselben sich in zwei Gruppen theilen, die eine in sich selbst und mit dem Bilde der Persönlichkeit des Heilandes, welches uns seine von den Evangelisten berichteten Reden von ihm geben, auf das Unzertrennlichste zusammenhängend, und die Wirkung, welche der Heiland auf seine Umgebung übte, wesentlich und auf eine Weise, die uns durch die Ueberlieferung wenn nicht überall im Einzelnen, so doch im Ganzen und Großen zur klaren Anschau gebracht wird, bedingend; die andere unzusammenhängend unter sich und mit der übrigen Masse der Ueberlieferung, unwesentlich, ja störend für das Verständniß der Persönlichkeit des Erlösers und seiner Wirkungen, und auf keine Weise, auch bei der künstlichsten Auslegung, weder im Ganzen noch im Einzelnen zur klaren Anschauung zu bringen. Zwischen beiden Klassen ist der Unterschied in Wahrheit kein geringerer, als jener von unserm Verf. S. 406 ff. so lichtvoll auseinandergesetzte, zwischen den kanonischen und den apokryphischen Wundererzählungen (womit wir indeß, wie man sieht, nicht etwa sagen wollen, daß die Wundersagen der zweiten Klasse gleichen Charakter mit den apokryphischen tragen). Dagegen findet sich bei näherer Betrachtung, daß die Wunder der ersten Klasse, — um jetzt auf jene Tholuck'sche Unterscheidung zurück zu kommen, keine Mirakel, sondern nur Mirabilien, die der letztern aber, buchstäblich verstanden, wie sie, wenn sie Wunder bleiben sollen, verstanden werden müssen, Mirakel, und nicht blos Mirabilien sind. Nur durch ihren Grad, und wesentlicher noch durch die

Macht, die wir hier den klaren, selbstbewußten Geist über jene Nachtseite des Naturlebens ausüben sehen, welche sonst seiner Gewalt entzogen ist, unterscheiden sich die Krankenheilungen (selbst die Todtenerweckungen mag man mit einschließen, nur die des Lazarus nicht in der völlig unglaublichen Gestalt, wie sie im vierten Evangelium erzählt wird,) und die Weissagungen Jesu von anderen beglaubigten Thatsachen magnetischer Heilwirkungen und somnambulen Hellsehens. Eben hier aber läßt sich für jeden im wahrhaften, d. h. im philosophischen Sinne Denkgläubigen, auf das Ueberzeugendste nachweisen, wie gerade das, was diese Kräfte in der Person Jesu und theilweise auch in der Person der Apostel über ihr sonstiges Vorkommen auch in andern Individuen hinaushebt und zu Wunderkräften im ächten Wortsinne macht, wie eben dies ein wesentliches, nicht zu umgehendes Moment in dem Messiasberufe und auch in dem apostolischen bildet. Hier ist eine der Stellen, wo eine künftige positive Kritik der ev. Gesch. der übertriebenen Skepsis Straußens entgegentreten wird; wiewohl freilich nicht zu übersehen ist, daß auch hier dieselbe allenthalben im Einzelnen in der nicht unmittelbar geschichtlichen Natur der evangelischen Berichte ihre Berechtigung hat.

Was aber die andere Klasse der Wunder betrifft, jener vereinzelt und abgebrochen dastehenden eigentlichen Mirakel, an die der Glaube unserm Zeitalter, gewiß nicht blos aus Frivolität oder materialistischer Gesinnung, so schwer ankommt, und von denen Ref. guten Grund hat, zu vermuthen, daß auch der größere Theil unserer geistvollen Supernaturalisten von Herzen froh sein würde, wenn er sie mit guter Art, d. h. ohne Beeinträchtigung der Glaubwürdigkeit des übrigen Theils der ev. Gesch. los werden könnte: so erlaubt sich Ref., weil der Raum ein Mehres nicht verstattet, an dem Beispiele eines derselben die Beschaffenheit der Erzählungen von ihnen, wie er hofft, reiner noch, als Strauß gethan hat, für jeden Unbefangenen zur Evidenz zu bringen. Es ist das Speisungswunder; eine Begebenheit, die, obgleich sie, wie solches bei

keinem andern Wunder dieser Klasse der Fall, von allen vier Evangelisten, von Zweien sogar als doppelt geschehen, berichtet wird, dabei doch, man mag sie betrachten von welcher Seite sie will, als faktische verstanden, schlechterdings keinem andern Glauben, als einem auf allen vernünftigen Zusammenhang und alle wissenschaftliche Vermittlung verzichtenden, Raum giebt. Lag ein solcher Gewaltstreich der göttlichen Allmacht, wie die Verwandlung der fünf Brode in ein leibliches Sättigungsmittel für fünftausend Menschen, für Christus in dem Bereiche der Möglichkeit, so eröffnet sich unserem Blicke ein Reich von Möglichkeiten dessen, was Christus für die Menschheit thun konnte, in welchem das, was er wirklich für sie gethan hat, wie ein Tropfen im Weltmeer verschwindet, und ein Gegenstand unserer Bewunderung, unserer Dankbarkeit so wenig mehr sein kann, wie wenn ein Reicher seinen Seckel, in welchem Hunderttausende liegen, aufthut und den Armen einen Dreier reicht. Oder will man die Weisheit dieses Wunders, welches Christus vermeintlich unter so vielen andern ihm vermöge seiner Allmacht möglichen wählte, will man sie dadurch retten, daß man bemerklich macht, wie dasselbe dienen sollte, die Menge, der eine umfangreichere Gewährung leiblicher Güter nicht zum Heile gereicht hätte, durch eine beschränktere Gewährung solcher Art wie durch ein thatsächliches Gleichniß auf die geistige Speise aufmerksam zu machen, welche ihr zu reichen der Herr vom Himmel herabgekommen war: so ist zu erwiedern, daß unter allen erdenklichen Mitteln zu diesem Zwecke das vorliegende am Schlechtesten gewählt war. Denn nothwendig mußte dasselbe nicht nur die Menge auf die Wunderkräfte des Messias, welche dieser bekanntlich so sehr als nur immer möglich vor ihr verborgen hielt, aufmerksam machen, sondern es mußte sie auch in ihren leiblichen Erwartungen vom Messias bestärken und zu den ungestümsten Forderungen einer Erfüllung der alten Hoffnungen und Ansprüche des jüdischen Volkes anreizen. Wenn wir dennoch solche Forderungen auch später nicht laut werden hören, wenn das Wunder von allen

jenen Fünftausenden und von den Uebrigen, denen Jene es doch wohl erzählt haben werden, vergessen, und seiner mit keinem Worte mehr in der ev. Gesch. gedacht wird: so konnte dies fürwahr nur durch einen zweiten, nicht geringeren coup d'état jener Allmacht geschehen, welche das erste Wunder wirkte, welche wir aber bei diesem zweiten sogar in das freie Denken und Wollen der Einzelnen hemmend eingreifen sehen, das sie doch, jener Erklärungsweise zufolge, allenthalben zu schonen sich beflissen zeigen soll. — Doch wenn wir dies, d. h. um es gerade heraus zu sagen, wenn wir die völlige Widersinnigkeit und Undenkbarkeit dieses, dem ersten besten Taschenspieler besser, als dem Herrn und Heiland der Menschheit geziemenden Mirakels weiter auseinandersetzen wollten; so würden wir in die Sphäre eingreifen, wo Strauß wenig zu thun übrig gelassen hat, und wo den supernaturalistischen Theologen nur offene Augen zu wünschen sind, damit sie das ein für allemal Unrettbare nicht fernerhin noch zu retten vergeblich sich abmühen, und lieber auf das Eine, was Noth ist, ungetheilt ihre edlen Kräfte richten wollen, mit denen sich in dieser Richtung gern so manche andere nicht minder edle Kräfte vereinigen möchten, welche sich bisher durch jene hartnäckige Behauptung offenbaren Irrthums von solchem Bündniß zurückgeschreckt fanden. — Aber nicht minder klar, als die Undenkbarkeit dieses Wunders, liegt für Jeden, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, in dem Evangelium selbst die Entstehung dieser Wundersage vor: — Christus selbst ist es, der mit klaren Worten die Erklärung, die Deutung dieses Wunders ausspricht. So entstellt uns diese Worte, in Folge der als Faktum vorgetragenen Wundergeschichte, der sie, so gut es gehen wollte, angepaßt werden mußten, (Matth. 26, 8—12. Marc. 8, 17—21.) berichtet werden, so liegt ihr Sinn nichts desto weniger so deutlich zu Tage, daß die Verblendung schier unbegreiflich ist, mit welcher bis auf diese Stunde nicht blos die Buchstabengläubigen, sondern auch, so viel wir wissen, alle freisinnigen Erklärer (so, außer Strauß, auch noch de Wette in

seinem neu erschienenen Commentare zu den Synoptikern) sie haben übersehen können. Jesus warnt die Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer (ob auch vor dem der Sadducäer oder des Herodes, darauf kommt es hier nicht an). Die Jünger verstehen diese Warnung leiblich, sie meinen, der Herr fordere sie auf, sich bei der unternommenen Reise mit Brod zu versehen. Da schilt der Göttliche ihren verstockten Sinn (πεπωρωμένην αὐτῶν τὴν καρδίαν), ihre verschlossenen Augen und ihre verstopften Ohren. Er erinnert sie an die ihnen bekannte Speisung der Fünftausend durch fünf Brode, der Viertausend durch sieben Brode, die noch ganze Körbe voll Reste gegeben, und folgert hieraus (ausführlich bei Matthäus; Markus drängt seine Rede in die kurzen, allerdings minder deutlichen Worte: *Πῶς οὐ συνίετε*; zusammen): Merkt ihr denn noch nicht, daß ich nicht von Brode sprechen konnte, als ich euch gebot, euch vor dem pharisäischen Sauerteig zu hüten? Fürwahr man muß Augen und Ohren nicht minder verschlossen haben, als doch die Jünger, um nicht zu sehen, daß Jesus durch jene Erinnerung nicht, wie freilich unsere Evangelisten ihn verstanden haben seine Macht, nöthigenfalls auf wunderbare Weise Nahrung herbei zu schaffen, sondern die bildliche, parabolische Bedeutung seiner Worte bezeichnen wollte. Wie ich damals, — dies ist offenbar der Sinn seiner Rede, — in Bildern zu euch sprach, damals, als ich euch von der Speisung der Fünftausend erzählte; wie jenes Brod, von dem zwölf Körbe übrig bleiben, nicht ein leibliches, sondern ein geistiges war, so spreche ich auch jetzt von einem geistigen Sauerteig, nicht von einem leiblichen! Der eine der Erzähler ist naiv genug, hinzuzusetzen, versteht sich, ohne zu wissen, was er sagt, — daß die Jünger ihn auch wirklich so verstanden, und zu merken begannen, wie er nicht vom Sauerteig eines leiblichen Brodes, sondern von der Lehre der Pharisäer und Sadducäer gesprochen habe. — Bedürfte es noch einer Bestätigung, daß diese Erklärung die einzig richtige ist, so würde sie über allen Zweifel erhoben werden durch

die Zusammenstellung mit Joh. 6, 26 f., wo ganz dasselbe Mißverhältniß wiederkehrt zwischen dem Sinne, in welchem Christus seine Worte gesprochen und ohne Zweifel auch der Apostel, welcher die *λόγια* niederschrieb, sie überliefert, und dem Sinne, in welchem der spätere Redakteur des Evangeliums sie verstanden hat. Wahrscheinlich mag hier sogar der Letztere erst auf Veranlassung jener Worte, um sie, wie er gutmüthigerweise meinte, verständlich zu machen, die ganze, dem Kreise, in welchem sich sonst das vierte Evangelium bewegt, so fremdartige Speisungsgeschichte aufgenommen und jene Worte vorangeschickt haben. Ob an der genannten Stelle des Johannes die Worte *ζητεῖτε* und *ἐργάζεσθε* als Imperativ, oder als Indikativ zu verstehen sind, überlassen wir den grammatischen Kritikern zu bestimmen, beides giebt einen guten Sinn; falsch aber ist jedenfalls, wie Luther in seiner Uebersetzung gethan hat, das erste als Indikativ, das zweite als Imperativ zu nehmen. So falsch dieses ist, und so sehr dadurch derjenige Sinn der Stelle, welchen der Zusammenhang fordert, — nicht der Zusammenhang der Erzählung des Evangelisten, sondern der Zusammenhang der von ihm berichteten, aber von ihm selbst falsch verstandenen Worte Jesu, — verunstaltet wird: so klar ist, namentlich aus der Zusammenstellung mit V. 31 ff., daß der Gegensatz, der im 26sten Verse zwischen dem *εἴδετε σημεῖα* und dem *ἐφάγετε ἐκ τῶν ἄρτων καὶ ἐχορτάσθητε* gesetzt wird, einer und derselbe ist mit dem zwischen *βρῶσις ἡ ἀπολλυμένη* und *βρῶσις ἡ μένουσα εἰς ζωὴν αἰώνιον*. Offenbar kann Jesus die Menge, die, wie sich auch hier sogleich weiter ausweist, nur allzu wundergierig zeigt, — offenbar kann er sie nicht darüber tadeln wollen, daß sie auf Zeichen und Wunder nicht genug gebe, daß sie, um ihn aufzusuchen, leiblich von ihm gespeist sein wolle. Die Wunder selbst sind die l e i b l i c h e Speise, sie sind jenes Manna, welches V. 30. 31. mit *σημεῖον* einen Wechselbegriff bildet. Die *ἄρτα*, die zu diesen *σημείοις* in Gegensatz gesetzt werden, können also auch hier, wie notorischer Weise an

allen andern Stellen, in Jesu Munde, nur von geistiger Speise verstanden werden, und Jesus spricht auch hier, eben so wie dort bei den Synoptikern, von dem Speisungswunder nicht als von einem leiblichen Mirakel, sondern als von einem im Geist eines in der Wahrheit durch Ihn vollbrachten Wunders. — —

Mit verstehender Erörterung haben wir zugleich die Frage eingeleitet, die wir jetzt noch kürzlich berühren müssen, da ein beträchtlicher Theil der Tholuck'schen Schrift, von dem wir bisher noch nicht sprachen, ihr gewidmet ist: die Frage über das Verhältniß der Darstellung in unsern vier Evangelien zu der Geschichte sowohl, als auch zu der Sage. — Man könnte vielleicht aus dem eben Gesagten den Schluß ziehen, als beabsichtigten wir das, was wir im Vorhergehenden mythische Bestandtheile der ev. Gesch. genannt haben, entweder Alles, oder Einiges davon auf bloße Mißverständnisse der Darsteller, sei es unserer Evangelisten selbst, oder anderer ihnen Vorhergehender, zurückzuführen. Dies aber ist keineswegs unsere Meinung. So deutlich wir einzusehen glauben, daß viele, ja daß vielleicht alle solche mythischen Züge mittelbar oder unmittelbar sich an persönliche Aussprüche Christi anknüpften und durch sie veranlaßt wurden; so erkennen wir sie nichtsdestoweniger für wirkliche Mythen, in demselben, ja in einem noch vollständigeren Sinne, wie andere Mythen der oben von uns bezeichneten Art auf geschichtlichem Gebiet. Sehr wahrscheinlich hatten sich die Apostel und andere Lehrer der ältesten Gemeinde in ihren Vorträgen längst vor Abfassung unserer Evv. jener Aussprüche auf eine Weise bedient, wodurch sie zu mythischen, im Glauben der Gemeinde begründeten Anschauungen geworden waren, noch ehe einige derselben, durch die Aufzeichner der ev. Geschichte mit den Reden, die sich neben ihnen, unstreitig durch die frühzeitigere Aufzeichnung der λόγια κυριακά, in ihrer ächten Gestalt erhalten hatten, in jene mißverständliche Verbindung gebracht wurden. Durch diese Voraussetzung wird ihre trotz dieses ihres nachweislichen Ursprungs nichts desto weniger ächt mythische Natur und Substantialität gerettet, die

sich auch übrigens in ihrem symbolisch-religiösen Gehalte berührt und sie von der abentheuerlich-phantastischen Natur der apokryphischen Dichtungen, (die man nicht einmal Mythen nennen sollte, da sie niemals Gegenstände eines ernstlichen Glaubens waren,) immer zu ihrem Vortheil unterscheiden wird. Eben dadurch aber wird zugleich diejenige Stellung der schriftlichen Urkunden zur Geschichte und zum Mythus gerechtfertigt, die bei unserer Ansicht der ev. Gesch. in allen Punkten die nothwendige Voraussetzung bildet, und vor der wir die feste Ueberzeugung hegen, daß sie sich von einer besonnenen und vorurtheillosen Kritik dieser Urkunden immer mehr bewähren wird.

Hr. Dr. Tholuck, das Evangelium Matthäi der neuern Kritik gegen dasselbe, deren Gründe, obwohl von der Natur der innerlichen, er hier für „unbestreitbar berechtigte" erkennt (S. 240), einstweilen preisgebend, spricht dagegen ausführlich über die drei übrigen Evangelien in einem Sinne, der ihre Abfassung unmittelbar durch Apostel oder Apostelschüler, und somit ihre vollständige historische Glaubwürdigkeit zu erweisen die Absicht hat. Wie es die Natur der Sache mit sich bringt, besteht dieser Beweis hauptsächlich in der Abwehrung oder Widerlegung von Gegengründen; es gilt also auch von ihm zum großen Theile, was wir oben von der in vielen Punkten unstreitig siegreichen Bekämpfung des Strauß'schen Extremes durch unsern Verf. im Allgemeinen sagten. Aber mit der Widerlegung der Hypothese eines vollkommen unhistorischen Charakters der Evangelisten ist der Beweis eines vollkommen historischen Charakters derselben noch keineswegs abgethan. — Wir wollen zugeben, daß der Verf. durch seine scharfsinnige und gelehrte Abhandlung (S. 158–198) über die fatale Stelle vom Census des Quirinus die Möglichkeit erwiesen habe, daß die Angabe des Lukas historisch zu retten sei; — mehr als die Möglichkeit, und noch dazu eine sehr schwache und entfernt liegende, hat er zuverlässig nicht erwiesen. Der für den Evangelisten nicht präoccupirte Leser wird sich immer dafür entscheiden, entweder,

daß Lukas wirklich den geschichtlich bekannten, in spätere Jahre fallenden Census meinte, oder, was bei dem sichtlich chronologisirenden Bestreben dieser Parthien der Erzählung unseres Evangelisten uns fast noch wahrscheinlicher dünkt, daß er der chronologischen Differenz dieses Census von demjenigen, den er berichten wollte, von dem die Sage erzählt und ihn gleichfalls einen Census des Quirinus genannt hatte, sich allerdings bewußt war, und eben um die Verwechselung zu vermeiden, in der Schnelligkeit die Hypothese bildete, dieser Census (der mythische) müsse wohl ein erster, vor jenem zweiten, anderweit bekannten unter dem syrischen Proconsul Quirinus gewesen sein. Eine solche Hypothese ohne weitere Prüfung auch nur ihrer historischen Möglichkeit im besten Glauben sogleich als eine faktische Bemerkung vorzutragen, liegt ganz in dem Charakter unwissenschaftlicher Geschichtschreiber, welche ohne Kritik und diplomatische Genauigkeit, aber auch ohne Arg und trügerische Absichtlichkeit, das Ueberlieferte aufnehmen, und treuherzig wieder geben. Ungefähr ein Gleiches, wie von dem Quirinischen Census, mag von der Erwähnung des Tetrarchen Lysanias gelten (S. 198 ff.); wiewohl sich der Verf. hier selbst nicht verbergen kann, daß die Hypothese von einem Zweiten dieses Namens, wodurch allein hier Lukas gerechtfertigt werden könnte, aller geschichtlichen Anknüpfpunkte ermangelt und Nichts, als eben eine reine Hypothese ist. — Doch wir müssen uns das weitere Eingehen in diese Einzelheiten versagen, und nur, was Lukas betrifft, — mit welchem der Hr. Verf. seine Vertheidigung der Evangelisten darum beginnt, weil hier Strauß selbst die Möglichkeit hat stehen lassen, daß der Verf. des nach ihm genannten Evangeliums und der Apostelgeschichte ein Apostelschüler sei, — noch bemerklich machen, wie wir es nicht recht in Einklang zu bringen wissen, wenn der Verf. einerseits, jenes Zugeständniß seines Gegners acceptirend, sich beflissen zeigt (S. 139 ff.), die Entstehung des Lukasevangeliums, dem ausdrücklichen, freilich nicht unbestrittenen Zeugnisse des Irenäus (contr. haer. III, 1. Euseb. hist. eccl. V, 8) zuwider, so weit als nur im-

mer möglich herauf zu rücken, andererseits aber (S. 233) auch die, durch Schleiermacher u. A. zur Evidenz gebrachte Thatsache, daß der Verf. jenes Evangeliums schriftliche Berichte Anderer benutzt hat, zu Gunsten seiner Glaubwürdigkeit benutzen zu können meint. Je mehr man nämlich dieses Letztere zugiebt, desto unwahrscheinlicher wird unseres Erachtens die frühzeitige Abfassung des Ev.; seine Abfassung durch einen Apostelgehülfen überhaupt. Eben diese Unwahrscheinlichkeit wird freilich noch gar sehr erhöht durch die vielfachen Widersprüche sowohl des Evangeliums, als auch der Apostelgeschichte mit anderem sonst Beglaubigten, durch den Apostel Paulus selbst, dessen Gefährte Lukas gewesen sein soll, Beglaubigten; (welche vom Standpunkt eines der Begebenheit so Nahestehenden völlig unerklärliche Unterlassungssünden hat der Evangelist allein in Bezug auf die Auferstehungsgeschichte begangen!) so wie auch durch die Ausdrücke der Proömien beider Schriften, in denen man jede Spur eines nähern Verhältnisses, in welchem der Verf. zu ihrem Inhalte gestanden hätte, vergebens sucht. Daß übrigens Timotheus der Verf. nicht sein kann, scheint uns noch schlagender, als durch den von Tholuck S. 136 in der Note angeführten Umstand, dadurch bewiesen werden zu können, daß es Niemandem einfallen wird, in einer an einen persönlichen Freund gerichteten Privatschrift von sich in der dritten Person zu spechen und sich „einen Gewissen, Namens N. N." (μαθητής τις, ὀνόματι Τιμόθεος Ap. Gesch. 16, 1) zu nennen. — Zu Markus übergehend kämpft der Verf. (S. 246 ff.) scharfsinnig und mit siegenden Gründen gegen die von Strauß (neuerlich auch von de Wette in der Einleitung zu seiner Erklärung des Lukas und Markus) als „evident" adoptirte Grießbachsche Hypothese; nicht minder überzeugend nimmt er (S. 255 ff.) die Glaubwürdigkeit des Papias'schen Zeugnisses über jenen Markus, welcher der Begleiter des Petrus war und dessen Erzählungen von Christus aufzeichnete, in Schutz. Aber von diesen Zugeständnissen ist, wie auch der Hr. Verf. (S. 259.) nicht verkennt, noch ein weiter

Weg zu dem Beweise, daß wir in unserm so genannten Markus wirklich jene Schrift des Markus, von welcher Johannes der Presbyter sprach, besitzen. Je mehr man sich von der Unstatthaftigkeit der Hypothese überzeugt, daß einer unserer Evangelisten die andern, so wie sie uns vorliegen, benutzt habe, desto weniger wird man einzugestehen umhin können, daß alle drei Synoptiker gemeinschaftliche schriftliche Quellen benutzt haben müssen. Solches Eingeständniß aber auf jenen ächten Markus überzutragen, wird man doch billig Anstand nehmen, eben so, wie wir billig Anstand nehmen, das οὐ τάξει, was Papias oder Johannes der Presbyter von jener ächten Markusschrift sagt, so leicht, wie unser Verf. thut, (S. 244 f.) mit der Gestalt unseres Markusev. vereinbar zu finden. Dies hält uns jedoch nicht ab, dem Hrn. Verf. vollkommen beizustimmen in seiner S. 260 ff., erhobenen Polemik gegen Straußens Bestreben, alle Details, welche das zweite Evangelium vor dem ersten voraus hat, als leere und willkührliche Ausschmückungen zu erklären. Vielmehr, wie es uns gewiß ist, daß unser εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον seinen Namen und seine Stelle im neutestamentlichen Kanon von einer vor den übrigen Evangelien ihm eigenthümlichen, besondern und vollständigern Beziehung auf die hebräischen λόγια des Apostels Matthäus hat, so ist es uns wahrscheinlich, daß eine ähnliche Beziehung zwischen dem εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον und den Aufzeichnungen des ächten Markus obwalten, und die größere Anschaulichteit und Detailschilderung des zweiten Ev. wenn nicht durchgehends, doch zum großen Theil auf diese, keineswegs zu verachtende Quelle sich zurückführen mag.

Und hiermit nun haben wir, wie man bemerken wird, die Summe unserer Ueberzeugung in Bezug auf Ursprung und Charakter der synoptischen Evangelien, wo nicht ausgesprochen, doch angedeutet. Wie viel Gewicht man hiebei auf das bekannte Zeugniß des Papias über die λόγια des Matthäus und auf die Schleiermachersche Deutung desselben, welcher beigepflichtet zu haben der Hr. Verf. (S. 244) dem Ref. so übel

nimmt, legen will, halten wir für ziemlich gleichgültig. Willig geben wir namentlich denjenigen Theil jener Deutung Preis, der zunächst die Anwendung des Zeugnisses auf die Entstehung unserer Evangelien zu enthalten scheint. Der Ausdruck: ἡρμήνευσεν αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος kann allerdings nur von Uebersetzungen, nicht von Bearbeitungen verstanden werden; und zwar ohne Zweifel nicht von schriftlichen, sondern von mündlichen Uebersetzungen; so daß also die Aussage des Papias diese ist: vor Abfassung der griechischen Evangelien und Erläuterungsschriften (zu welchen letztern die eigenen λόγια des Papias gehörten) hatte Niemand etwas Schriftliches, an das er sich halten konnte, als nur die hebräischen λόγια des Matthäus, welche er sich, so gut es gehen wollte, zu verdollmetschen suchen mußte. Keineswegs aber wird man das Gewicht hinwegschaffen können, welches auf dem Worte λόγια als solchem liegt, welches, wenn es auch später für Schriften anderer Art gebraucht werden mochte, doch deutlich die Beschaffenheit jener ursprünglichen Schriften erkennen läßt, — erkennen läßt, wie dieselben entweder einzig oder vornehmlich bestimmt waren, die Reden und Aussprüche des Herrn im Gedächtnisse zu erhalten. Eine Bestimmung, die, wie sie sich der in der Natur der Sache liegenden Wahrscheinlichkeit durchaus gemäß erweist, so auch durch den Rückschluß, den wir aus der Beschaffenheit unsers Matthäusevangeliums auf die Gestalt seiner vornehmlichsten Quelle machen dürfen, vollkommen bestätigt wird. Erwünscht ist uns dieser Aufschluß über den ursprünglich apostolischen Kern unserer synoptischen Evangelien, wir leugnen es nicht, um für die Beglaubigung dessen, was wir für einzig wesentlichen Glaubensinhalt derselben erkennen, d. h. für das Bild der Persönlichkeit des Erlösers und für seine Lehre, auch einen äußerlichen Halt zu gewinnen. Dennoch würden wir nöthigenfalls auch dieser Stütze zu entbehren wissen, da beides, Bild sowohl als Lehre, seine Beglaubigung in sich selbst trägt und sich als der unantastbare thatsächliche Kern einer mehrfach vermittelten, und mit man-

chen sagenhaften Beimischungen durchflochtenen Ueberlieferung jedem für das Höchste des Geistes nicht verschlossenen Sinne kund giebt. — Aber auch selbst die äußere, kanonische Autorität, welche die Kirche den drei synoptischen Evangelien beigelegt hat, läßt sich, ohne irgend eine Gewaltsamkeit gegen das, was über ihren historischen Ursprung der Augenschein lehrt, vollkommen rechtfertigen. Die Ueberschriften, *κατὰ Ματθαῖον*, *κατὰ Μάρκον* u. s. w. hatten von Haus aus gewiß nicht die Bestimmung, eine unmittelbare, sondern, wie es der strenge Wortsinn giebt, eine mittelbare Verfasserschaft der Genannten anzudeuten; eine s o l c h e aber anzunehmen hindert nicht nur Nichts, sondern wird, bei einer unbefangenen Zusammenstellung der vorhandenen Zeugnisse mit dem schriftstellerischen Charakter unserer Evangelien, sogar in hohem Grade wahrscheinlich. An der abergläubischen Verehrung, welche wir die spätern Kirchenlehrer von Irenäus an vor dem Buchstaben dieser Schriften hegen sehen, war die frühere Kirche außer Schuld; diese kommt auf Rechnung des, wie auch unser Verf. anerkennt, vielfach beschränkten und präoccupirten Geistes jener übrigens so ehrenwerthen Männer. — Die Widersprüche der Erzählung endlich, zu deren Entschuldigung unser Verf. im letzten Abschnitte seiner Schrift (S. 429 ff.) so manche scharfe Analogien beibringt, von denen man aber sich zuletzt doch nicht verbergen kann, daß sie die Glaubwürdigkeit jener Berichte, sofern diese als v o n Augenzeugen oder unmittelbar n a ch Augenzeugen abgefaßte gelten sollen, aufs Aeußerste gefährden, — diese Widersprüche werden bei unserer Ansicht von der Entstehung dieser Schriften nur zu neuen Belegen für die geschichtliche Wahrheit ihres Kernes; so wie umgekehrt, auf diese Ansicht übertragen, die vielen trefflichen Bemerkungen des Verf. besonders in den Abschnitten S. 348—396 seiner Schrift über das Zusammentreffen der Erzählung namentlich in der Leidensgeschichte und der Geschichte der apostolischen Gemeinde mit so vielen sonst bekannten Umständen der Zeitgeschichte, nur an Gewicht und Bedeutung gewinnen können.

Ein ganz Entsprechendes aber, wie von dem Ursprunge und Charakter der synoptischen Evangelien gilt der innigsten Ueberzeugung des Ref. zufolge auch von dem des Johanneischen. Dr. Tholuck handelt von demselben in einem ausführlichen Abschnitte (S. 270—348.) mit Umsicht und Gelehrsamkeit, und auch mit ruhiger Besonnenheit, wie namentlich sein S. 283. gegebenes Zugeständniß beweist, daß die äußern Zeugnisse, welche für die Authenticität des Evangeliums und der Briefe sprechen, mit nicht minderem Gewicht auch für die, jetzt fast von Allen aufgegebene Apokalypse sprechen, welche Letztere unser Verf. freilich, so gut er die entgegenstehenden Schwierigkeiten zu würdigen weiß, doch zu retten noch nicht ganz verzweifeln will. Ohne nun auf diese einzelnen Zeugnisse, — schon um der angeführten Consequenz willen nicht, — ein größeres Gewicht, als billig, legen zu wollen, stimmen wir doch von ganzem Herzen dem Hrn. Verf. in der Ueberzeugung bei, daß die fast einstimmige Voraussetzung des gesammten christlichen Alterthums, welches den Ursprung des vierten kanonischen Evangeliums auf den geliebten Jünger des Herrn zurückführt, unmöglich ohne Grund sein kann. Aber er selbst zeigt uns, ohne seinen Willen freilich, den Weg, wie wir diese Ueberzeugung mit dem, was wir bereits oben über den Charakter auch dieses Evangeliums bemerklich machten, und mit den bis jetzt unwiderlegt gebliebenen Ergebnissen der Strauß'schen Kritik so mancher Erzählungen dieses Ev. in Uebereinstimmung bringen können. Wohl minder im strengen Ernste, als in einer Anwandlung geistreicher, wiewohl etwas übermüthiger Paradoxienlust, um durch eine überraschende, für unmöglich gehaltene Erfüllung seiner überspanntesten Forderungen dem Gegner auf eine recht eklatante Weise den Mund zu stopfen, — bedient er sich (S. 276. f.) der zwei letzten Verse des Ev. als eines von unmittelbaren Freunden des Johannes ausgestellten Zeugnisses für die Aechtheit des Evangeliums und die Glaubwürdigkeit seines Inhalts. Hier nun liegt doch in

der That die Frage nahe genug: Konnten ein Paar namenlose Freunde oder Schüler des — unstreitig bereits abgeschiedenen, — Apostels es für nöthig oder dienlich erachten, ein so wunderlich klingendes, selbst unbeglaubigtes Zeugniß (— es spricht uns dieses namenlose Zeugniß fast ähnlich an, wie das „Gedruckt in diesem Jahr" auf alten Drucken,) — der zur Aufbewahrung und Herausgabe ihnen anvertrauten Schrift des Apostels beizuschreiben: wer bürgt uns dafür, daß sie sich mit dieser Schrift nicht noch andere Freiheiten herausgenommen haben werden? War diese Schrift, wie, ganz abgesehen noch von dem erkennbaren Charakter der uns vorliegenden auch alle äußeren Analogien dafür sprechen, war sie vielleicht eine fragmentarische, eine bloße Gedenk- oder Erinnerungsschrift, eine Sammlung von *λόγια* in ähnlicher Weise, wie wir aus andern Quellen wissen oder vermuthen können, daß die des Matthäus und des Markus waren: wer hindert uns anzunehmen, daß auch hier erst durch jene dienstwillige Hand, die sich nicht einmal hat verbergen wollen, jene Bruchstücke durch andere Bruchstücke ergänzt und, dem Geschmack jener Evangelien schreibenden Zeit zu Liebe, in eine fortlaufende, scheinbar zusammenhängende Erzählung verarbeitet sind? Oder fehlt es etwa in dem Ev. selbst, — wiederum abgesehen von der Beschaffenheit seines Inhalts, von dessen theilweiser Unvereinbarkeit mit andern, nicht schlechter als er, beglaubigten Erzählungen und sonstiger Unwahrscheinlichkeit oder Ungedenkbarkeit, — fehlt es etwa in der äußerlichen, formalen Beschaffenheit desselben an Spuren solcher Zusammensetzung? Was hat denn jenes sonderbare Zeugniß Kap. 19. V. 35, was hat es denn — wenn nicht allenfalls den Nichtgebrauch der ersten Person, auf den man doch kein besonderes Gewicht wird legen wollen, — voraus vor dem — von unserm Verf. für sich benutzten — Schlußzeugniß, um nicht gleichfalls für das Zeugniß eines Andern, für Den, der daselbst als Augenzeuge bezeichnet wird, zu gelten? Steht nicht dort sogar ausdrücklich von diesem Augenzeugen das Perfectum *μεμαρτύρηκε*, während er im Schluß-

zeugnisse nicht ὁ μεμαρτυρηκώς, sondern ὁ μαρτυρῶν genannt wird? Und jene vielfachen Räthe, die an einigen Stellen so offenbar sind, daß sie, in Bezug auf die bekannte Perikope des 8ten Kapitels schon manchen Alten, namentlich auch manchen Abschreibern, welche sie ganz wegzulassen vorzogen, in Bezug auf das einunddreißigste Kapitel so vielen, gewiß urtheilsfähigen Neueren Verdacht eingeflößt haben; die an andern Stellen, obgleich dem Unbefangenen nicht minder auffallend, nur durch die fast abgöttische Verehrung für den angeblichen Verfasser des Ganzen bisher ungerügt bleiben konnten! Muß, — um nur dieses eine Beispiel anzuführen, — muß nicht ein Jeder, der sich wirklich unbefangen nennen will, den Abschnitt Kap. 13, V. 1. bis Kap. 14, V. 31. sogleich auf den ersten Anblick für ein selbstständiges in die Mitte, theils anderer ähnlichen Bruchstücke, theils eines kümmerlich genug sich durch sie hindurchwindenden Erzählungsfadens eingeschobenes Bruchstück erkennen? Wo sonst, als in der Annahme solcher Zusammensetzung, fände man die befriedigende Erklärung für die sonderbare Auswahl der Inhaltsstücke dieses Ev., welches, um als Ergänzungsschrift der übrigen Evangelien betrachtet zu werden, offenbar zu viel, um als selbstständiger Bericht von dem Leben und den Thaten des Erlösers, zu wenig ihm mit jenen gemeinschaftliche Bestandtheile hat? Dahingegen, wenn, unserer Annahme zufolge die ganze Erzählung nur bestimmt war, um den von Johannes rhapsodisch, seiner Individualität gemäß und ohne Anspruch auf Vollständigkeit irgend einer Art aufgezeichneten λόγια zur Einkleidung zu dienen, jene Auswahl nichts Räthselhaftes mehr hat. Und dann — ein scheinbar geringfügiger, aber höchst charakteristischer Umstand, — jene in diesem Ev., ganz der sonstigen Sitte der Evangelisten zuwider, welche die auftretenden Personen immer sehr bald als bekannt vorauszusetzen lieben, unaufhörlich wiederkehrende umständliche Bezeichnung der namhaft gemachten Personen und Orte, nicht bloß nach früher schon dagewesenen, sondern häufig auch (z. B. Kap. 11, V. 2. Kap. 12, V. 4. u. a.) nach später erst, im

weitern Verfolg der Erzählung, vorkommenden Kennzeichen (— nicht einmal in Bezug auf den Johannes selbst, der doch durch das: ὃν ἠγάπα genug bezeichnet war, überhebt sich der Erzähler solcher, gerade hier auffallend weitläufig gerathenden Bezeichnung: Kap. 21, V. 20.): was sagt sie uns? Was sonst, als daß der Redacteur des Ev. Mühe hatte, sich in dem ihm fremden Personen- und Sachenkreise zurecht zu finden, und seinen Lesern solche Mühe, so gut er es vermochte, zu ersparen Sorge trug? Eben dahin deuten auch so manche, in dem Munde eines Apostels sonderbar klingende Erläuterungen über Dinge, die einem gebornen Israeliten viel zu geläufig sein mußten, als daß im schriftlichen Vortrage ihm das Bedürfniß seiner Leser nach einer Erklärung so leicht beifallen konnte (z. B. Kap. 4, V. 9.); selbst der unablässig gebrauchte Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι, ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων u. s. w. muß bei Unbefangenen Verdacht erwecken. Endlich ist der Charakter der Erzählung einer Menge von Stellen ein dergestalt verworrener, unbehülflicher, ja an nonsens gränzender, wie wir solchen, bei allem Mangel an logischer Bildung, den allerdings auch die Briefe zeigen, dennoch einem so edlen Geiste, als Johannes unläugbar war und in dem Ev. selbst sich bethätigt, keineswegs zutrauen können, und überhaupt nur aus arger Unwissenheit des Erzählers in Bezug auf die in Rede stehenden Gegenstände zu erklären wissen.

Dieß alles glaubte Ref. sagen zu müssen, nicht um die paradoxe Wendung, durch welche der Verf. die Authentie des Ev. Johannis gegen Straußens Angriff vertheidigt, durch noch keckere Paradoxien zu überbieten, sondern weil es seine ernste Ueberzeugung ist, in welcher er bei jeder neuen Lektüre jenes Ev. sich bestärkt findet. Sollte man ihm hier etwa dasselbe Bedenken entgegen halten, durch welches Dr. Tholuck (wie Ref., der sich jedoch über diesen Punkt kein wissenschaftlich gültiges Urtheil anmaßt, sondern solches den Sprachgelehrten überläßt, für seine Person dafür hält, mit Recht) in Bezug auf Lukas der Ansicht begegnet, als ob dessen Schriften aus Bruch-

stücken verschiedener Verff. zusammengesetzt seien: daß nämlich das Durchgehn gewisser Spracheigenthümlichkeiten die Identität des Verfassers beweise: — so würden wir uns zur Widerlegung dieses Bedenkens auf die trefflichen, aber von dem Hrn. Verf. — wovon gleich nachher noch ein Wort — nicht ganz am rechten Orte angebrachten Bemerkungen beziehen, durch welche er S. 337. ff. die Möglichkeit, daß ein Jünger sich vollständig alle Eigenthümlichkeiten der Sprach- und Redeweise seines Meisters aneignen konnte, zu erweisen sucht. Dergleichen Aeußerlichkeiten nämlich, wie in denen hier die Gleichheit bestehen würde, sind recht eigentlich Gegenstand der Nachahmung eines Vorgängers, der sklavischen Anbequemung an einen Vorgänger; namentlich bei einem so unselbstständigen Nachahmer, wie allen Anzeigen nach der Redacteur des Ev. dem Apostel gegenüber, dessen Worte er mit den seinigen in ein cento zusammenschmolz, gewesen sein muß. Daß auch dem Geiste nach wirkliche Gleichheit oder nur Verwandtschaft zwischen den die Rede des Herrn berichtenden und den rein erzählenden Parthieen obwalte, wird uns Niemand überreden. Man vergleiche z. B. das vorhin erwähnte dreizehnte und vierzehnte Kapitel, dieses wunderschöne, ohne Zweifel, wie nicht minder auch die weiterhin folgenden Reden, ächt Johanneische Bruchstück mit der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, oder von der Speisung der Fünftausend und von den Ereignissen auf dem See Genesaret *). — Nur um den Preis dieser Zugeständnisse scheint uns der treffliche und hochwichtige Kern dieses Evangeliums gerettet werden zu können, den allerdings auch wir auf keine Weise missen möchten. Nicht als ob wir in den gewöhnlichen, seit Clemens Alexandrinus, der ihn zuerst gethan hat, zum Ueberdruß wiederholten Ausspruch einstimmen wollten, daß wir hier erst den vollständigen, den geistig verklärten Christus kennen lernen,

*) Aus dieser Verschiedenheit der Bestandtheile des Ev., welche Strauß sich nicht zum Bewußtsein gebracht hatte, mag der Widerspruch in den Urtheilen dieses Kritikers über die geistige Beschaffenheit des Joh. Ev. sich erklären, welchen Tholuck ihm nachweist.

daß dieß erst das Evangelium des Geistes, die übrigen Evangelien aber ihm gegenüber nur leibliche seien. Will man ja an diesem, einmal beliebt gewordenen Ausspruche festhalten: so ist dabei zu erinnern, daß eben der Leib Christi, d. h. seine lebendige Individualität und Persönlichkeit das Höchste, daß „Leiblichkeit" in diesem Sinne „das Ende der Wege Gottes" ist. Diese nämlich, die erhabene, göttliche Persönlichkeit des Erlösers in ihrer leibhaften Lebendigkeit lernen wir bei Weitem wahrer, anschaulicher und vollständiger aus den Synoptikern, vor allen aus den Reden des Matthäusevangeliums kennen; das Johannesevangelium liefert zwar Nachträge zur Ergänzung oder weitern Ausführung dieses Bildes, nicht aber für sich allein ein vollständiges, in sich selbst bestehendes und durch sich selbst verständliches Bild jener gewaltigen Persönlichkeit. Das pneumatische Element, welches dieses Ev. vor den übrigen voraus haben soll, besteht nicht in dem Bilde, sondern vielmehr nur in der Ansicht, die es von dem Erlöser giebt. Nicht der wirklich auftretende Christus ist bei Johannes eine geistig höhere Gestalt, als bei den Synoptikern, sondern die Theorie von Christus ist bei Johannes eine geistigere, als bei den Synoptikern; oder vielmehr sie ist nur hier eine Theorie, während die Synoptiker gar keine Theorie haben. Johannes selbst ist unstreitig eine bedeutendere Individualität, als irgend einer unter den Verfassern nicht nur unserer gegenwärtigen synoptischen Ev., sondern auch der Quellenschriften, aus denen diese schöpften. Aber eben weil Johannes dies ist, erscheint uns bei ihm Christus nicht in der reinen Ursprünglichkeit seiner eigentlichen Gestalt, sondern durch das Medium einer fremden Persönlichkeit und Theorie hindurch. Die Johanneischen λόγια sind nicht so reine Aufzeichnungen der Worte Jesu, wie die Matthäischen; dieß würde uns die Verwandtschaft dieser Reden mit den eigenen Reden des Johannes im Proömium (welches wir gleichfalls für ächt Johanneisch halten) und in den Briefen beweisen, wenn es nicht entscheidender noch der Umstand bewiese, daß aus ihnen lange kein so lebendi-

ges, so sprechendes Bild des persönlichen Christus resultirt, wie aus den synoptischen. Es ist ein, wie man gemeinhin sagt, idealisirter Christus, dieser Johanneische. Dieß aber kann in diesem Falle nicht für ein Lob gelten; denn wo, wie hier, die objektive Wahrheit der Sache schon das Maximum des Ideals enthält, da kann ein noch weiteres Idealisiren dem Gegenstande nur nehmen, aber Nichts mehr geben. Idealisiren heißt hier so viel als Verallgemeinern, die lebendigen Farben der Reflexion durch Abstraktion ableichen. — Hiernach glauben wir das übrigens Geistvolle und Tiefgedachte modificiren zu müssen, was der Hr. Verf. einerseits über die Möglichkeit sagt, daß eine und dieselbe Persönlichkeit so wesentlich verschiedene Seiten zeige, wie das synoptische und Johanneische Christusbild, andererseits über die Denkbarkeit einer so vollständigen Versenkung der geistigen Individualität eines Jüngers in die des Meisters, wie wir, in Betracht der außerordentlichen Aehnlichkeit der Briefe mit den Christusreden des Ev., bei Johannes annehmen sollen. Zu letzterer Annahme ist durchaus kein hinlänglicher Grund, da nach Allem, was wir sonst von Christus wissen, es bei weitem wahrscheinlicher ist, daß Johannes sein Christusideal nach seiner Individualität ausprägte, als daß er umgekehrt seine Individualität nach dem wirklichen Charakterbilde des persönlichen Christus umgegossen haben sollte. Dadurch wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß nicht eben diese seine Individualität ihn befähigen konnte, manche wahlverwandte Züge des ächten Christusbildes vollständiger aufzufassen und deutlicher in seinen Aufzeichnungen hervorzuheben, als wir in den synoptischen Evv. sie hervorgehoben finden. Diese Züge durch Zusammenhalten des Johanneischen einerseits mit dem synoptischen, andererseits mit dem eigenen Charakterbilde des von Jesus geliebten Jüngers herauszufinden und sie mit dem ersteren in eine organische Einheit, welche Geist und Wahrheit hat, zu verschmelzen, gehört zu den Aufgaben jener höheren, positiven Kritik der ev. Gesch., welche Strauß noch zu begründen übrig gelassen hat.

Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie

in Bezug auf:

Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausgegeben von Dr. Eduard Gans. Berlin 1837. (der sämmtl. Werke 9r Bd.) XXII. 446. gr. 8.

Dr. C. L. Michelet Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Erster Theil. Berlin 1837. VIII. 537. gr. 8.

L. Feuerbach Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzischen Philosophie. Ansbach 1837. IV. 295. 8.

J. Fr. Fries die Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwickelung. Erster Bd. Halle 1837. XXIV. 556. 8.

Von

H. M. Chalybäus.

Eine das allgemeine Interesse vielfach aufregende Streitfrage hat sich jetzt aufs Neue im weiteren Kreise über den Einfluß erhoben, welchen die spekulative Philosophie, so wie auf viele andere Zweige der Litteratur, so namentlich auch auf die Geschichtschreibung erringt, oder — wie Viele sagen: — sich anmaßt; zumal da jene Philosophie nicht etwa bloß bei sich bleibt und nur ihre eigene Geschichte nach ihren Ansichten modelt, sondern auch die

Darstellung der Weltgeschichte mit einer Revolution bedroht. Es ist bekannt, daß dieses Attentat schon einmal von der Schelling'schen Schule gemacht, und unter dem Namen „einer Construktion der Geschichte a priori" sattsam verschrieen worden ist; jetzt thut sich dasselbe Bestreben, im Grunde nur wenig modificirt, aufs Neue hervor unter dem Titel „einer organischen" oder auch schlechthin „philosophischen" Geschichtschreibung. Insgemein pflegt das Historische als das direkte Gegentheil von allem Philosophischen angesehen zu werden, indem sich nichts schärfer abscheide, als das Faktisch-empirische und das Ideal-apriorische. Dennoch wird neuerdings die Philosophie der Geschichte oder die philosophisch behandelte Geschichte nicht nur als die eigentliche wahre Geschichte überhaupt betrachtet, sondern auch auf das Gebiet der Spekulation herüber gezogen — oder vielmehr, in ein solches Verhältniß zur Metaphysik gesetzt, daß sie mit ihrer Schwester, der Physik, eigentlich nur den zweiten erfüllenden oder ergänzenden Theil der Philosophie auszumachen scheint. Der Geist, das ewige Grundwesen aller Dinge, ist von Anbeginn die Metamorphose (den Proceß) aller natürlichen und geistigen Gestalten durchgegangen, als Menschengeist erkennt er sich selbst und überschaut von dieser höchsten Stufe bewußtvoll seinen durch das Gebiet der Natur und Geschichte zurückgelegten Weg, d. h. er erkennt vermöge der in philosophischer Selbstergründung ihm klar gewordenen Gesetze seiner eignen geistigen Selbstbewegung (Vernunft) nun sich selber auch in den bereits zurückgelegten, bewußtlos durchwanderten Gestaltungen der bloßen Natur und früheren Weltgeschichte. Sie, die Vernunft in uns, sieht und erkennt in Allem, was da ist und da war, wieder Vernunft; sie betrachtet die Welt und die Weltgeschichte in der Voraussetzung, daß auch in diesen ein vernünftiger Gang sich kund gebe, daß Vernunft aus den Werken Gottes spreche, sobald wir sie nur mit Vernunft anschauen. Dieses Daraufansehen der Welt, ob oder daß Vernunft in ihr sei, ist es, worin die spekulative Physik und Geschichte besteht. Es ist eigentlich Nichts, als die Durch-

führung der Spekulation durch die historische Wirklichkeit; geht die Spekulation mit ihren logischen Kategorieen der Anschauung voran und sagt im Voraus, wie sich, jenen Gesetzen des allgemeinen Geistes gemäß, die Wirklichkeit im Allgemeinen werde gestalten müssen, so entsteht der Schein einer Construktion a priori; kommt sie hinter der empirischen Anschauung her, so fällt dieser Schein des Construirens weg, sie scheint dann das Gegebene bloß zu erklären. Ich sage: es scheint so, weil in der That und in Wahrheit das Anschauen und das Erklären oder Begreifen des Gegebenen ein und derselbe Akt, ein gegenseitiges Durchdringen im Bewußtsein ist, und man nicht sagen kann, welches Moment früher, welches später eintrete, da eben das Licht des Bewußtwerdens im Augenblick der Vereinigung aufleuchtet.

Dagegen nun erhebt sich die gewöhnliche Ansicht, welche in der Geschichte nur eine getreue, einfältige Erzählerinn des Gegebenen haben will. Freilich, sagt man, nicht blos die Begebenheiten, sondern auch den Zusammenhang, die Ursachen und Folgen derselben soll sie aufdecken, das Wichtige von dem Unwichtigen zu scheiden wissen; man giebt zu, es finde ein allgemeiner Fortschritt statt, die Menschheit sei perfektibel, entwinde sich der Barbarei immer mehr, der Aufklärung lasse sich keine Schranke setzen, der Zeitgeist sei stets eine Macht gewesen, die sich nicht beschwören lasse, u. s. f. Man statuirt also einen gewissen stätigen Entwickelungsgang, Zusammenhang, Ziel und Zweckmäßigkeit — mit einem Worte — Vernunft in der Weltgeschichte. Man sucht dieß entweder geradezu durch Einwirkung Gottes auf die Angelegenheiten der Menschheit zu erklären, und denkt dabei an eine göttliche Weltregierung, läßt aber die Art und Weise, wie die Gottheit einwirke, auf sich beruhen; oder man sucht die Springfedern zu all diesem Getriebe in den Gefühlen, Leidenschaften, in der Vernunft und Bestimmung der Menschenindividuen, und sagt: der Mensch ist seiner Natur nach vorschreitend (anthropologisch-psychologische Ansicht); oder endlich, man schiebt Alles auf die Macht

des sogenannten Zeitgeistes, welcher jedoch wiederum nur als ein Collektivum der einzelnen zu selbiger Zeit lebenden Individuen betrachtet wird. Dieß ist aber auch schon die äußerste Gränze, bis zu welcher diese Ansicht vorschreitet; ein Schritt weiter — und sie stände auf dem Gebiete der so sehr gehaßten Gegnerin, der organisch-philosophischen — oder wie Rosenkranz sie genannt hat — theologischen Geschichtsdarstellung. Jene nämlich, indem sie im Begriff ist, zuzugeben, daß Fortschritt, Plan, Einheit, Vernunft in der Weltgeschichte herrsche, (auch wo solche unsere Fassungskraft übersteige,) ist auch im Begriff zugleich einzuräumen, daß es eine höchste, allgemeine, einige Macht, ein Walten gebe, welches ein göttliches, weltumspannendes Walten und zugleich ein in allen menschlichen Geistern gegenwärtiges, die geistige Natur und Vernunft des Menschen selbst ausmachendes Wesen sei; eine Macht, die als reine Vernünftigkeit, oder doch (im Menschen) als vernünftige Natur und Bestimmung sich selbst ihr Gesetz sei — die sogenannte moralische Weltordnung, die zugleich die Weltmacht ist, in der wir alle leben, weben und sind. Dieß, sagen sie, geben wir zu, aber wir behaupten auch dieser allgemeinen Gesetzesmacht gegenüber ein freies Princip im Menschen, wodurch er wahres Individuum und Person ist; wir wollen nicht, daß das Menschengeschlecht für ein tausendköpfiges Ungeheuer angesehen werde, das an sich nur die leere Maske eines allgemeinen durch sie hindurch redenden und handelnden Weltgeistes — des Gottes der Pantheisten — sei. Hier also sind wir auf dem kitzlichen Punkte. Es ist der Pantheismus, der dahinter steckt und die Leute zu fürchten macht; denn freilich muß in diesem pantheistischen Elemente wohl jeder lebendigen Seele zu Muthe sein, als wäre sie etwa eine Wolke, die, kaum zur Cumulusgestalt zusammengeballt, sich schon wieder in die allgemeine Atmosphäre auflösen soll. Und nicht mit Unrecht, denn es ist allerdings in der neuesten Philosophie ein Punkt, ein Stadium, auf dem sie anerkannter Maßen völlig pantheistisch ist; nur daß dieß blos für einen Durch-

gangspunkt, der zu überwinden ist, nicht für den Beschluß und das Resultat gelten soll — ein so schwieriger Punkt freilich, daß auf Hegels Wege zur Zeit wohl nur Wenige durch dieses Nadelöhr wirklich hindurch, und nicht etwa beiweg, zu dem gewünschten Ziele kommen mögen.

Es ist hier nicht der Ort, weiter hierauf einzugehen; genug, wenn auf das eigentliche terriculamentum hingezeigt worden ist. Wenden wir uns zurück zu jener angefochtenen neuesten Art, die Geschichte zu behandeln. Wenn diese sich — den Worten nach — für die einzig wahre Geschichtschreibung, ja für die Geschichte selbst ausgiebt, — und allerdings sagt Hegel selbst: „die philosophische Weltgeschichte besteht nicht in philosophischen Reflexionen über die Weltgeschichte, sondern sie ist die Geschichte selbst" — so ist dieß nicht so zu verstehen, als solle hier gar keine andere Weise, die Geschichte anzusehen und darzustellen, neben der philosophischen gelten und geduldet werden; sondern der Sinn ist, daß die höchste Frucht des Geistes nur auf diese Weise aus der Geschichte genossen werde, das höchste Ziel aller historischen Forschungen zuletzt doch nur jene philosophische Erkenntniß bleibe, um deren willen man alle Mühe des Sammelns, Sichtens, Erzählens und Lernens übernehme, so daß ohne jene Erkenntniß aller Geschichte das Auge ausgeschlagen, und alles Studium, welches jenen Zweck nicht anerkenne und fördere, ein bewußtloses nichtiges Thun sei. Um hierüber zu größerer Klarheit zu kommen, hören wir, wie die verschiedenen Geschichtsdarstellungen zu klassificiren und einander unterzuordnen sein möchten. Vorerst jedoch ist zu bemerken, daß das Wort „Geschichte" selbst in doppelter Bedeutung genommen werden kann; einmal heißt es so viel als: das Geschehen oder Geschehene, das was in der Zeit vorgegangen ist, selbst. In diesem Sinne definirt sie z. B. Erdmann in der sehr lichtvollen Einleitung zum ersten Bande seiner Geschichte der neuern Philosophie (1834) so: die Geschichte ist die Entwickelung des allgemeinen Geistes in der Erscheinung (in Zeit und Raum); dieß

ist die objektive Bedeutung des Wortes; in subjektiver ist sie: **die Darstellung dieser Entwickelung oder das Wissen von derselben.** An diese letztere Bedeutung uns haltend, finden wir nun ferner bei Hegel in dem angezeigten Werke zunächst folgende drei Behandlungsweisen der Geschichte angegeben: a) die **ursprüngliche**, b) die **reflektirte**, und c) die **philosophische** Geschichte. Geht man auf den Grund dieser Eintheilung zurück, so scheint dieselbe, wenigstens dem Ausdrucke nach, unlogisch. Die „**ursprüngliche**“ sollte die unreflektirte oder naive heißen; eine solche ist allerdings die ursprüngliche und älteste gewesen, der Ausdruck ist also empirisch aufgenommen, während jene andern beiden logische Bestimmungen sind. Allein man sieht bald, daß hierbei eigentlich die Triplicität der These, Antithese und Synthese zum Grunde liegt; die These, die unreflektirte Auffassung des Geschehenden ist die unmittelbare und ursprüngliche Art, die philosophische ist die denkende, vernünftige, der Schluß und die Zusammenfassung der These und Antithese. Indessen geräth man aufs Neue in Verwirrung, wenn man nachher unter jenen ursprünglichen Geschichtschreibern die Namen: Herodot, Thucydides, Xenophon, Caesar, Guicciardini, Friedrich d. Gr. u. A. angeführt findet; dieß waren allerdings Männer, welche die res gestas sui temporis unmittelbar selbst auffaßten und mithin ursprüngliche Geschichtschreiber genannt werden können, allein ihre Art, aufzufassen, so wie ihre Darstellung ist sehr verschieden, und keineswegs schlechthin unreflektirt zu nennen. Ursprüngliche Geschichte bezieht sich also auf die Quelle und den Stoff, reflektirte und philosophische dagegen auf Form und Darstellung; es ist kein Gegensatz: auch die ursprüngliche kann mehr oder weniger reflektirt, auch die nacherzählte, gesammelte kann naiv sein. Finden wir nun ferner b) unter der reflektirten, die Untergattungen, der **kompilatorischen, pragmatischen, kritischen,** und der **Specialgeschichten** (z. B. der Kunst, des Rechts, der Religion): so müssen wir bekennen, daß auch hier der logische Faden abgerissen scheine.

Zur kompilatorischen gehört allerdings schon Urtheil und Reflexion, denn ohne diese ist kein Unterscheiden und Auswählen des Wichtigen vor dem Unwichtigen möglich; eben so zur pragmatischen, welche die Gegenwart aus der Vergangenheit erklärt; und so verhält es sich auch mit den beiden übrigen. Auch ist es richtig, daß alle diese Geschichtsschreiber nicht nothwendig auf dem Standpunkte der Zeit zu stehen brauchen, zu welcher das geschah, was sie erzählen, sondern sie können mit ihrem Geiste darüber hinaus sein und aus einem spätern Zeitalter und mit dem Auge dieses Zeitalters beurtheilend auf das frühere zurück schauen, während dagegen jene ursprünglichen Geschichtsschreiber allerdings mitten in ihrer Zeit standen, und mit ihrem Geiste auch ihrem Zeitalter angehörten. Allein theils sind jene ursprünglichen deßhalb keinesweges ohne Reflexion, indem sie z. B. wenigstens eben so gut als jene das Wichtige von dem Unwichtigen sondern mußten, theils ergiebt sich wiederum in den Arten der zweiten (reflektirten) Gattung auf den ersten Anblick keine rechte Gliederung. Daß die erste Gattung eigentlich die vorzugsweis anschauende heißen sollte, wird klar, wenn endlich die dritte oder philosophische, „welches die Philosophie der Geschichte selbst ist," als die denkende Betrachtung derselben aufgeführt wird. Das Einzelne bei Seite gesetzt, gewinnen wir aber hieraus allerdings ein dreitheiliges Grundschema aller Geschichtsschreibung; nämlich 1) die vorzugsweis auf dem Standpunkte des bloßen Anschauens und Aufnehmens ohne weitere Reflexion verharrende; sie ist die, welche das geschichtliche Material liefert, und zwar in chronikalischer Form, denn die Zeit ist die objektive Form des Geschehens selbst, und braucht blos aufgenommen zu werden; 2) die reflektirende Geschichtsschreibung, bei welcher Beurtheilung des Geschehenen aus dem Gesichtspunkte des Erzählers eintritt, indem dieser den Gegensatz zwischen diesem seinem Objekte und sich, dem Subjekte hervorhebt, d. h. den Geist der damaligen Zeit mit dem der seinigen vergleicht; dieser, sein Zeitgeist, die ihm geltende Ansicht schwebt ihm dabei

vor als ein Ideal, als ein höheres, für jene Zeit noch zu erstrebendes Ziel, als die Wahrheit an sich; das, was ein noch Späterer vielleicht wieder als tief unter sich und überwunden erblicken wird, ist doch für jeden auf seinem Standpunkte das (relativ) Höchste. Allerdings fällt dieser Thätigkeit des Unterscheidens auch die Theilung des objektiven Stoffs der Geschichte in Specialgeschichten der Völker, auch der Künste u. s. f. vorzugsweise anheim, und obschon diese Thätigkeit zunächst zersplitternd ist, so wird sie doch um so ersprießlicher werden, je mehr beim Theilen das Ganze und die Beziehung der Theile auf einander im Auge behalten wird; man muß sich erinnern, daß Erkennen ohne Theilen und Zergliedern nicht möglich ist, daß es aber auch eben so wenig zu Stande kommt, wenn das Unterschiedene in seiner Sonderung von einander gehalten und zerstreut bleibt; dieses Letztere ist die Sache einer einseitig kritisch zerstörenden, skeptischen und negativen Thätigkeit. Tritt dagegen die verbindende, Causalnexus aufzeigende hinzu, so wird die Darstellung objektiv pragmatisch, erklärt eine Vergangenheit aus der andern, und zuletzt auch ihre Gegenwart aus der Vergangenheit überhaupt. Man hat aber auch pragmatisch in einem besondern Sinne jene Alles nur vom Standpunkt des Subjekts aus beurtheilende Darstellung genannt, wo der Geschichtsschreiber nicht in der Sache bleibt, sondern, wie gesagt, irgend ein Ideal, eine Absichtlichkeit, seinerseits einmischt, z. B. zur Beförderung der Moralität Beispiele der Tugend und des Lasters aushebt (wobei gewöhnlich den nach unserem Zeitgeist beurtheilten historischen Personen Unrecht geschieht), oder um das Dogma einer providentia specialissima, oder eine politische Maxime u. dergl. zu behaupten. Dieß die reflektirende Darstellung nach ihrer doppelten Seite, der objektiven und subjektiven; denn eben deßwegen ist sie reflektirend, weil sie diese Gegensätze, aber noch unvermittelt, in sich schließt. Die vollkommene Vermittelung ist 3) die philosophische. Sie kann nur auf einem Standpunkte der geistigen Ausbildung stattfinden, wo das Ob-

jektive und Subjektive in Einklang gesetzt ist, oder, wie oben gesagt wurde, die sich selbst kennende Vernunft des Subjekts (des Historikers) im Objekt (dem historischen Stoff) sich selbst wieder findet und als eines und dasselbe Wesen in allgemeiner zeitlicher Entwickelung anerkennt. Die vollkommen durchgeführte Pragmatik eines solchen Geistes ist keine andere, als diese philosophisch organische Entwickelung der Weltgeschichte, die Darstellung der Weltgeschichte als einen in der Zeit sich vollendenden Organismus oder lebendiges System, dessen Gliederung oder Ablauf (Proceß) die logisch vernünftige des Geistes überhaupt ist. Um sich zu überzeugen, daß hier von keinem Construiren und beliebigen Machen der Geschichte die Rede ist, und daß Hegel das deutlichste Bewußtsein von diesem Abwege gehabt habe, auf den allerdings früher manche Anhänger Schellings gerathen waren, lese man S. 11 u. fgg. „Die Berufung auf das Denken kann deßwegen hier als ungenügend erscheinen, weil in der Geschichte das Denken dem Gegebenen und Seienden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat, und davon geleitet wird, der Philosophie im Gegentheil aber eigne Gedanken zugeschrieben werden, welche die Spekulation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandele sie sie wie ein Material, lasse sie nicht, wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, konstruire sie daher, wie man sagt, a priori. Da die Geschichte nun aber blos aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Thaten, und um so wahrer bleibt, je mehr sie sich an das Gegebene hält, so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen" u. s. f. Die einzige Voraussetzung, welche hier gemacht, und eben durch die Geschichtserzählung bestätigt werden soll, ist, daß es vernünftig hergegangen sei in der Geschichte; darauf sieht man sie an, und befragt sie, ob sich Vernunft in ihr entdecken lasse. Die Antwort ist das Resultat, daß sie der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeistes gewesen. Dabei haben wir Nichts zu ändern oder

zu fälschen im Material der Geschichte, und namentlich vor solchen Erdichtungen uns zu hüten, dergleichen die Historiker vom Fach nur allzuhäufig sich erlauben, z. B. von einem weisen Ur- oder Priestervolke, einem römischen Nationalepos (Niebuhr) u. dergl. Die philosophische Darstellung sieht also ihre früher geborenen Schwestern, die kritisch sichtende, und chronologisch aufzeichnende Historie keinesweges scheel an, sondern bedient sich vielmehr dankbar ihrer Hülfe. Ohne den Reichthum einer materiellen Unterlage könnte sie gar Nichts anfangen. Erst muß man erfahren, was geschehen ist in der Welt; weiß man dieß aber, so will auch das höhere Bedürfniß befriedigt sein, und man fragt nach dem Warum und Wozu; man will begreifen; ohne dieses wäre die Weltgeschichte — und leider ist sie es Vielen! — nur ein aufgeschlagenes Buch voll Blasphemien gegen Gott und Vernunft; nur dumm könnte der Mensch vor ihr stehen, als vor dem wirklichen Fatum. Käme es also darauf an, Vorwürfe mit Vorwürfen zu erwiedern, so könnte diese unsere Geschichtsschreibung alle ihre spröden Gegner mit Fug und Recht Fatalistiker nennen.

Wenden wir uns nun zur innern Gliederung dieser Philosophie der Geschichte. Sehen wir also die Masse der Begebenheiten darauf an, daß Vernunft in ihnen herrsche, daß das Ganze eine sich allmälig offenbarende Vernunft, d. i. Geist sei; so entsteht erstlich die Frage, was wir uns unter diesem Geist an sich zu denken haben, zweitens, welches die Mittel seien, deren er sich zu seiner Ausbildung oder Verwirklichung bedient, und drittens, welches der Zweck oder die Gestalt sei, in welcher sich zuletzt der Geist vollständig realisirt darstelle. Die Vernunft ist erst nur Vernunft an sich, d. h. Vernunftanlage, vernünftige Natur oder Bestimmung; sie ist als bloße Natur schon vernünftig in dem Sinne, wie man das Kind an sich auch schon ein vernünftiges Wesen nennt, obschon es erst zu dem werden soll, was es an sich ist. Diese an sich vernünftige Natur wirkt bewußtlos nach ihren vernünftigen Gesetzen, aber eben deßwegen weil bewußtlos, auch nur mit Nothwen-

digkeit und unfrei, und rückt auf diesem dumpfen Entwickelungsgange allmälig ihrem Ziele näher, welches die Stufe des Geistes d. i. des Selbstbewußtseins und somit der Selbstbestimmung und Freiheit ist. Der Geist also ist das Freie, aber er ist auch nur Geist durch und als Selbstbewußtsein; mithin waren die Nationen, die dieses nicht wußten, auch noch nicht frei, sondern erst nur noch im Freiwerden begriffen, gleich wie das Bewußtsein im Aufdämmern. Das, was solche Nationen vereinte, war nicht reflektirter Wille, Einsicht und Entschluß, sondern Geselligkeitstrieb, Bedürfniß, u. s. w. Die Mittel nun, seinen Zweck, nämlich bewußte Freiheit, zu realisiren, sind eben jene individuellen Bedürfnisse, Triebe, Leidenschaften, partikularen Interessen der Individuen; denn gerade dadurch, durch die Nothwendigkeit, diese zu befriedigen, oder ihnen zu entsagen, sie gegenseitig auszugleichen, wird der Mensch zum Bewußtsein eines Allgemeineren, Höheren gehoben. Das Individuelle, Partikuläre ist hier Mittel, das Allgemeine der Zweck. Hierin liegt nun wenigstens scheinbar die große Härte, den einzelnen Menschen zum bloßen Mittel für das Ganze zu degradiren. Dieß ist der ewige Streitpunkt und die Klippe aller Theodiceen gewesen. Diese Härte wird aber dadurch gemildert, daß ja eben jenes Allgemeine, der Weltgeist, nicht außer den Individuen und verschieden von ihnen, sondern immanent in ihnen und sie selbst ist; nicht also das Wesen, die Egoität des Individuums soll untergehen, sondern nur der Egoismus, Partikularismus, das, was an ihm dem Begriff und der Bestimmung der vollendeten Humanität, Vernünftigkeit und Geistigkeit nicht entspricht; das blos Natürliche, Thierische, Barbarische. Auf der genügenden Durcharbeitung dieses Punktes beruht, wie gesagt, jede Theodicee, d. h. jede vollkommen sich genügende Vernunfteinsicht; es ist dieß der Angelpunkt aller Philosophie, das individuelle vernünftige Subjekt, den Menschen zu vereinbaren mit dem Absoluten, ihn nicht außerhalb desselben zu setzen und doch auch nicht untergehen zu lassen in demselben. Diese mit der Unsterb-

lichkeitslehre eben so nah als mit der Rechtslehre verschwisterte Hauptfrage ist aber auch, unsers Ermessens, gerade diejenige, in welcher das Hegelsche System zeither es noch nicht zum genügenden Resultate gebracht hat. — Das dritte endlich, die wahrhaft seinem Wesen entsprechende Gestaltung des Geistes in der Wirklichkeit ist der Staat. Die Vernunft, das an sich seiende Gesetz, realisirt sich hier in Gesetzen und Sitte zum Dasein und Gelten. Im Staate erst wird der Mensch frei; seine ihm gebührende Freiheit erlangt er erst in Gesellschaft und unter dem Gesetz, nicht in jenem geträumten Naturzustand, der nur ein thierisch-unfreier sein kann; ein wohleingerichteter Staat ist die realisirte Freiheit selbst.

Die Weltgeschichte nun stellt den Stufengang der Entwickelung dieses Princips, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist, dar. Die Vorstufe und mithin das Vorgeschichtliche hierzu ist das Versenktsein des Geistes in die Natürlichkeit und Bewußtlosigkeit; hierauf folgt das allmälige Heraustreten desselben in das Bewußtsein der Freiheit, aber noch unvollkommen, mehr oder weniger mit Natürlichkeit behaftet, und nun endlich erst erfolgt die Erhebung zu vollkommenem Bewußtsein und Gefühl des Wesens der Geistigkeit; welches Letztere, wie gesagt, nur im Staate möglich ist, so daß das Staatsleben ebensosehr Bedingung als Folge desselben scheint und selbst wieder einen mannigfachen Fortschritt und Steigerung der bewußten Freiheit einschließt. Nationen ohne Staat, auf jener untersten Vorstufe, haben noch keine Geschichte; denn es mangelt ihnen in der That noch die Helle des Bewußtseins, und mit diesem die Freiheit vom Naturzwange; sie drehen sich daher im Kreise, ohne weitere Fortbildung, wie die Geschlechter der Thiere; sie scheinen imperfektibel. So namentlich zum großen Theil die Urvölker Amerikas und die Negervölker im Innern von Afrika, von deren Charakter S. 90 u. d. f. eine wahrhaft meisterhafte und klassische Schilderung gegeben wird.

Da es nun darauf ankam, diese logischen Bestimmungen temporell und lokal in der Geschichte wiederzufinden, hat Hegel

nicht versäumt nachzuweisen, wie aus der Gestaltung der Erde, als dem Früheren, Bedingenden, das successive Hervortreten jener Erscheinungen gefolgt sei. Er hat also eine geographische Grundlage vorausgeschickt, bei der nicht zu verkennen ist, wie viel er und unser Zeitalter überhaupt hierin der geistreichen Gelehrsamkeit Karl Ritters zu verdanken haben. Es werden hier vorzüglich drei Grundunterschiede hervorgehoben: a) die Gebirge und Hochebenen, nur Viehzucht, Jägerleben, mithin nur Familien-, nicht Staatsleben zulassend; b) die Thalebenen, den Ackerbau und mithin das gesetzliche Beisammenleben, in großen Reichen begünstigend; und c) das Meeresufer, der Schauplatz des Handels, der Gewerbe, der Wagnisse und Klugheit, das Wasser zugleich als verbindendes Element. Afrika ist der geschichtslose, verschlossene, noch ganz im natürlichen Geiste befangene Theil der alten Welt, er entspricht zumeist der Natur seiner Hochebenen. Asien faßt den Gegensatz des Hochlandes und der Thalebene in sich; aber die europäische Welt, deren Mitte selbst das Alles verbindende Mittelmeer ist, faßt die drei Gegensätze in sich und gleicht sie zur Totalität aus.

Nach dieser allerdings episodisch dastehenden „geographischen Grundlage" wendet sich nun der Verfasser zur Ausführung der eigentlichen Geschichte. Wenn wir von dieser im Allgemeinen sagen, daß sie eine weitere Ausführung der letzten zwanzig Paragraphen seiner Philosophie des Rechts sei, und also in Bezug auf den Staat dasselbe, nur verhältnißmäßig unvollständiger durchgearbeitet, darbiete, was die Aesthetik in Bezug auf die Kunst, und die Philosophie der Religion in Bezug auf diese leistet, so jedoch, daß wir den Hauptinhalt der beiden letzteren Werke in diese Universalgeschichte zugleich mit aufgenommen finden: — so glauben wir im Allgemeinen deutlich genug bezeichnet zu haben, was hier zu suchen ist, und versagen es uns, was über die weitere Gliederung des Ganzen wohl excerpirt und schematisirt vor uns liegt, genauer mitzutheilen. Die Weltgeschichte „als die Zucht der Völker von der Unbändigkeit des natürli-

chen Willens zur subjektiven Freiheit" zerfällt auch hier in drei Hauptperioden. „Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist; die griechische und römische Welt, daß Einige frei seien; die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die gesetzlich beschränkte Monarchie." Man sieht, daß diese Formen, in welchen sich der Geist real-objektiv darstellt, (die Staatsformen) parallel gehen mit den subjektiven Formen seiner Fortbildung, der Kunst, Religion und Philosophie; so wie diese im Bereich des Fürsichseins und der Innerlichkeit des Geistes sowohl unter sich im Verhältniß der logischen Triplicität stehen, als auch jede wiederum in sich in solche Triplicitäten zerfallen, — wie die Aesthetik und Religionslehre zeigen —, so auch das Staatsleben, überhaupt gesetzlich und sittlich, real und praktisch. Denn dieses, als das Ganze, beruht zugleich wieder auf jenen Innerlichkeiten und faßt sie in sich, kann mithin auch in der Weltgeschichte nicht ohne jene dargestellt werden.

Hier nun, wo das Aeußerliche und Innerliche, das Praktische nnd Theoretische, das Reale und Ideale, oder wie man sonst diese allgemeinen Gegensätze nennen will, zur Sprache kommen, wäre eigentlich der Punkt des Uebergangs von der Betrachtung der Philosophie der Geschichte, zur Geschichte der Philosophie, oder vom Ganzen zu einem seiner Momente. Referent kann jedoch, indem er dieses merkwürdige und letzte Werk, was wir aus dem Nachlasse des großen Denkers zu erwarten hatten, zuschlägt, und noch einmal staunend über den ganzen Reichthum dieser größten geistigen Erbschaft unseres Zeitalters hinblickt, nicht umhin, auch von denjenigen dunkeln Stellen sich Rechenschaft zu geben, die trotz jenes Reichthums unerfüllt geblieben, oder wie Flecken in der Sonne zu immer neuer Betrachtung und Zweifel reizen.

Das ganze große Gebäude des Hegelschen Systemes, wozu er uns selbst in der Encyklopädie den Plan vorgelegt hatte,

steht nun durch die Bemühungen seiner Schüler fast vollendet und angebaut vor uns; fast sage ich, denn merkwürdig genug, fehlt nicht nur der eine Seitenflügel, die Physik, ganz, sondern auch gerade diejenigen Theile, welche die Durchführung der Idee durch das Gebiet des Geschichtlichen enthalten, die Religionslehre, Aesthetik und eigentliche Geschichte, (der Geschichte der Philosophie nicht zu gedenken) haben nicht die letzte Vollendung der Meisterhand erhalten, und sind deßhalb, wie Niemand läugnet, mehr oder weniger mangelhaft geblieben. Hegel selbst hat nur solche Schriften durch die Herausgabe für seine reifen Produkte erklärt, welche den Geist in seinem logisch-metaphysischen Fürsichsein darstellen; den Uebergang in sein Anderssein, in die Natur und Geschichte, dieses faktisch-empirische Dasein, hat er in jenen Werken nur im Allgemeinen schematisch aufgezeigt, ja fast nur angedeutet. Dieß aber ist gerade der Punkt, wo man ihn erwartete, der Punkt, in welchem sich alle Mißverständnisse, Zweifel und Einwürfe concentrirten, und von da gegen das ganze System ausbrachen. Freilich sollten diese Zweifel nun, da wenigstens die eine Seite, das Geschichtliche, vorliegt, beschwichtigt und die Unruhigen zufrieden gestellt sein; allein, genau besehen, ist die Sache schlimmer als zuvor. Hinüber geleitet ist die Idee zwar, allein ist sie auch konsequent übergeführt? Und ergeben sich Differenzen, wenn auch nur scheinbare, zwischen den von dem Meister selbst für fertig erklärten Grundlagen seines Systems, und dem, was ihm, noch unfertig, von der Wißbegierde des Zeitalters aus der todten Hand gerissen ward, wie steht es dann? Soll eine authentische Interpretation seiner schon früher ausgesprochenen, aber dennoch streitigen Willensmeinung aus diesen Posthumis geschöpft, oder sollten nicht vielmehr diese aus jenen interpretirt werden? An sich ist es allerdings gleichgültig, ob dieser oder jener Sinn gerade der Hegelsche gewesen, wenn die Sache nur an sich wahr ist, allein es ist vorauszusehen, daß man sich dabei nicht beruhigen wird. So scheint es mir, um ein Beispiel, und zwar gerade die Hauptsache

als Beispiel anzuführen, daß Nichts leichter sei, als die jetzt obschwebende Streitfrage über die Freiheit, als in Hegels Princip enthalten oder nicht enthalten, aus Hegels nachgelassenen Schriften zu Gunsten dieses Meisters zu entscheiden, sobald man sich nur an diese Schriften, und in diesen Schriften an unzweideutige, aber freilich immer nur einzelne Partieen halten will, was auch seine Getreuen zu thun nicht ermangeln werden.

Um Nichts weniger jedoch werden sich die Gegner dadurch irre machen lassen, und auch Referent erlaubt sich, was sich ihm insbesondere bei der Lektüre der angezeigten Philosophie der Geschichte in Bezug auf jene Principfrage von Neuem aufgedrängt hat, hier in der Kürze nicht unerwähnt zu lassen.

Hegel, das Ergebniß aller seiner Philosophie zusammenfassend, S. 12. d. a. W. sagt: „Die Vernunft ist die Substanz und die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung ihres Inhalts. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat, — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, vorhanden zu sein; — der unendliche Stoff aller Wesenheit und Wahrheit, denn sie bedarf nicht wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel; — die unendliche Form, denn nur in ihrer Gestalt, und von ihr berechtigt, treten die Erscheinungen auf und beginnen zu leben.“ In diesen Worten haben wir Alles, was wir zur Erläuterung der entgegenstehenden Ansicht brauchen. Die Vernunft wird hier als das Absolute bezeichnet, welches Alles in Allem sei; sie wird Substanz und Macht, so wie Stoff und Form genannt. Diese vier Ausdrücke lassen sich auf die zwei: Macht und Form (Gesetz) zurückführen; die Vernunft ist die absolute Gesetzesmacht. Es wird — so können wir unsre Ansicht wohl am Deutlichsten darlegen — dem Gesetz (der Form),

welches die Vernunft ist, absolute Macht zugeschrieben, oder vielmehr, beide Momente werden in Eins zusammengenommen. Das nun, daß sie Gesetz, Nothwendigkeit, absolute Form sei, werden die Gegner gelten lassen, nicht aber zugleich, daß sie auch die Macht, d. i. die Freiheit sei. Gerade diese, die Macht, das Freie, Thun und Lassen Habende, wird ihnen das Wesenhafte, Substanzielle, das Absolute sein, welches jene Form, die vernünftige, annehmen, erfüllen kann und auch unerfüllt lassen. Dieser scheinbare Dualismus, wobei auch der Vernunft, als absoluter Form, Absolutheit zugleich nicht abgesprochen wird, löst sich in Einheit, oder in die ächte Identität des Wirklichen, insofern dialektisch eingesehen wird, daß Form und Substanz nicht zwar vor der logischen Reflexion einerlei, aber im Gebiet alles Wirklichen sich gegenseitig fordernd und voraussetzend, d. i. identisch im Seienden sind. Hegeln dagegen muß der Vorwurf treffen, daß er Form und Inhalt (oder Substanz) zur Einerleiheit verschwimmen oder eigentlich mit und in jener „Vernunft" nur Form übrig lasse. Hieraus erklärt sich, wie mich dünkt, ohne viele Worte die Consequenz, daß im Hegelschen System überhaupt nur Nothwendigkeit herrsche, Freiheit keine Stelle finde.

Uebrigens soll diese Streitfrage damit nicht ausgemacht, und hier überhaupt nicht weiter verfolgt werden; Referent wollte vielmehr nur durch diese Erwähnung auf andere unerledigte Punkte der vorliegenden Schrift zurückkommen. Schon daran müssen wir großen Anstoß nehmen, daß wir hier auf einmal wieder die frühere Schelling'sche Ansicht von einem sich allmählig durch die Potenzen der Natürlichkeit real und historisch in der Zeit sich zum Selbstbewußtsein emporarbeitenden Absoluten, einen in der Menschheit erst zum Geiste werdenden Geist, antreffen, oder stillschweigend vorausgesetzt finden; eine Ansicht, die, wie gesagt, auf der früheren Naturphilosophie Schellings ruht, und eigentlich durch Hegels Logik überwunden sein sollte, die den Geist, so zu sagen, in sich fertig „als Gott vor der Schöpfung" setzte, und die Schöpfung

als ein freies Entlassen aus ihm betrachtet wissen wollte. — Doch hierauf nicht weiter eingehend, wenden wir uns zu einem andern, damit zusammenhängenden Punkt, der auch schon oben, in Bezug auf die Feststellung der Würde des Individuums im Staate berührt worden ist. So schön es nun aber gerade hier klingen mag, wenn es heißt, daß in der germanisch-christlichen Monarchie — dem Ideal des Staatlebens — Alle frei seien, und als Freie gewußt werden, so sehr hier Hegel dem Princip der Freiheit auch im Einzelnen und Geschichtlich-empirischen zu huldigen scheint, so wird doch diese unverhoffte persönliche Freiheit des Individuums alsbald wieder gar sehr verkümmert; denn es kommt zum Vorschein, daß von einem solchen freien Individuum alles Individuelle wiederum und vorerst abzustreifen sei, ehe es seinem Begriffe entspricht. Nun wollen wir hier zwar nicht eine genaue Bestimmung fordern, was alles an den Individuen überflüssig und vom Uebel sei; wir finden uns aber in einen unauflöslichen Widerspruch verwickelt, wenn wir das Vernunft-nothwendige von dem Zufälligen hier trennen, und zwar gerade nach dem Hegelschen Principe trennen sollen. Wird an dem Satze festgehalten, daß die Vernunft wirklich und in Wahrheit die allrealisirende, sich selbst und — nichts Anderes — in Allem darstellende Macht ist, so ist entweder Alles, und auch das Individuellste, selbst das Böse und Ungerechte, ja sogar das Unvernünftige — wenn es ist — auch vernünftig und nothwendig, und das, was als gleichgültig, natürlich, individuell erscheint, ist nur die bis ins Bestimmteste ausgeführte Realisation des unendlichen Geistes selbst; oder — das, was als unvernünftig erscheint, ist in der That gar nicht, ist nur Schein, scheinbares Sein. So kommen wir dennoch wieder auf den verrufenen Satz zurück, daß Alles, was ist, vernünftig sei, dessen Bedeutung freilich dadurch vertuscht werden sollte, daß man dem nicht in der allgemeinen Idee Gegründeten auch die reelle Existenz absprach, und so damit aus dem Gebiet der Wirklichkeit in das der Logik zurückflüchtete. Wie dem aber auch sei, so viel ist gewiß, daß

vor Hegels Geist, als er jene Geschichte — und auch die andern ins Geschichtliche einschlagenden Collegia — las, eine Wirklichkeit gestanden hat, der er die Wirklichkeit nicht absprach. Kann das Individuelle — dieß ist unsere Meinung — nicht frei sein gegen die Idee, gegen die allgemeine Vernunft sich empören, so ist es nicht frei; dazu aber gehört ein Princip, welches über jenes Formalprincip der Vernunftnothwendigkeit hinausliegt, indem, wenn dieß Formale selbst Alles in Allem ist, es nie mit sich selbst in Widerstreit gerathen, nichts Anderes als Ewiges und Nothwendiges, so und nicht anders, auch nicht etwas nicht sein Könnendes in sich selbst zulassen, geschweige selbst hervorbringen könnte. Es wird genug sein, hiermit wenigstens die Aufmerksamkeit auf die Frage gerichtet zu haben, ob es Hegel gelungen, die absolute Idee, ohne sich selbst untreu zu werden, und auf seine Weise in das Gebiet der Natur und Geschichte hinein- und glücklich hindurch zu führen. *)

Da es nicht der Endzweck dieses Aufsatzes ist, ein vollständig gegliedertes Schema aller möglichen Geschichten und Geschichtsdarstellungen zu liefern, sondern uns nur im Allgemeinen hierin zu orientiren und dadurch einen festen Gesichtspunkt für die Beurtheilung der Geschichtsschreibung, namentlich der philosophischen, zu gewinnen, so begnügen wir uns damit, das oben Gesagte kurz zusammenzufassen, um damit von der Philosophie der Geschichte zur Geschichte der Philosophie und speciell auf die anzuzeigenden Schriften überzugehen. Die philosophische Geschichte, Philosophie der Universalgeschichte oder Philosophie der Geschichte der Menschheit, wohl auch schlecht-

*) Bis hierher war dieser Aufsatz bereits geschrieben, als mir das erste Heft der Zeitschrift, für die er bestimmt ist, und darin der Aufsatz des Hrn. Prof. Weiße über die drei Grundfragen ꝛc. zu Handen kam. Ich freue mich demnach hier abbrechen, und auf die gründliche Ausführung desselben Gedankens daselbst S. 106 d. ff. zurückweisen zu können.

hin: Philosophie der Menschheit genannt, war keineswegs die einzig zulässige, alle andere Geschichtsbehandlungen ausschließende und verdrängende Art, die Universalgeschichte zu behandeln; vielmehr ruhete sie auf der unmittelbar auffassenden und chronikalisch aufzeichnenden, so wie auf der kritisch sichtenden Historiographie, als ihren Prämissen, welche ihrerseits wiederum viele, hier nicht zu erwähnenden Kunden und gelehrte Apparate voraussetzen. Es findet also hier kein Widerstreit, sondern vielmehr eine gegenseitige Unterstützung des Gegebenen und Apriorischen, des Historischen im engern Sinne und des Philosophischen Statt, und das Verhältniß dieser beiden Momente ist ganz dasselbe, wie zwischen Anschauen und Wahrnehmen einerseits und Erkennen und Verstehen andererseits; ein Verhältniß, welches freilich nach der früheren Psychologie anders sich darstellte, als nach den neuern Ansichten, und deßhalb nicht ohne spekulatives Interesse ist, wie im ersten Theile dieses Aufsatzes gezeigt wurde.

Was die philosophische Geschichtsschreibung zu verdrängen oder als nicht das letzte Ziel der Wahrheit treffend zu überführen hat, war nicht die anschauend auffassende Geschichtskunde und höhere oder niedere Kritik der Quellen, sondern gewisse andere für philosophisch gelten wollende Darstellungsweisen, namentlich die psychologische und gemeinhin sogenannte pragmatische, welche nicht bei der naiven Relation der Thatsachen stehen bleiben, sondern allerhand vorgefaßte Meinungen und unzureichende, entstellende Erklärungsversuche in die Gegenstände der Geschichte hineintragen. Die ächt philosophische Methode trägt zwar scheinbar auch Etwas hinein, nämlich ihre Kategorieen, aber dieses ist in Wahrheit nur ein Aufzeigen derselben als schon an sich darin liegend; die Kategorieen sind die Gesetze der Vernunft, und das Geschäft der Philosophie ist es, zu zeigen, daß dieselben vernünftigen Gesetze auch im Gebiet der Geschichte herrschen.

Universalgeschichte umfaßt Alles, den ganzen Entwickelungsgang des allgemeinen Geistes in der Erscheinung. Dieses Sich-

entwickeln und Realisiren dessen, was vernünftiger Weise werden soll, geschieht aber auf eine in der Philosophie selbst stets näher darzulegende Weise. Wir verweisen der Kürze wegen auf Erdmann's Geschichte der neuern Philosophie I. S. 12. fgg. Die Entwickelungsthätigkeit des lebendigen Geistes ist eine Diastole und Systole zwischen Praxis und Intelligenz; er gestaltet, realisirt sich nach Außen, und, auf sich selbst zurückkommend, erkennt er sich in seiner praktisch gewonnenen Gestalt oder Bestimmtheit. Die reale Gestaltung, das Thun, geht der Reflexion in sich vorher, der Geist ist ein Epimetheus, kein Prometheus in seiner Entwickelung; er giebt sich stets nur Rechenschaft von dem, was bereits in ihm und an ihm da ist; der Zustand muß erst vorhanden sein, ehe wir zum Bewußtsein desselben kommen können. Aber so wie ein Mann sich nur erst in einem Verhältnisse gewahr zu werden braucht, um auch sogleich wieder über dasselbe hinaus zu streben, dergestalt, daß Bewußtwerden und That sich gegenseitig bestimmen, einander wechselseitig zum Anstoß werden und reciprociren, so auch der Weltgeist, der in jedweder Periode, anders bestimmt, der jedesmalige Zeitgeist ist. So besteht die Universalgeschichte (objektiv) in einem Fortschreiten des Geistes, das durch wechselseitigen Impuls zweier Faktoren in Bewegung gesetzt wird. Reflektirt man nun ausschließlich auf das eine Moment, das praktische, die Thaten und Begebenheiten, so erblickt man hierin die Weltgeschichte (meist die sogenannte politische) im engern Sinn; hebt man dagegen ausschließlich das andere Moment hervor, so giebt dieß die geistige Culturgeschichte (denn Philosophie dieß schon zu nennen, tragen wir Bedenken); Beides zusammen in Wechselwirkung ist — wie gesagt — Universalgeschichte. Die geistige Culturgeschichte nun, die freilich erst dann eintreten kann, wenn der Geist in den Völkern mehr oder weniger zum Fürsichsein, d. h. zum Selbstbewußtsein gekommen, geht ebenfalls für sich die Stufen des unmittelbaren Wahrnehmens (Fühlens), der Reflexion und des Wissens (vernünftigen Denkens) durch, und klärt sich mithin in Kunst, Religion

und Philosophie aus, welche Letztere auch das Letzte und Höchste in der Cultur ist. Eben so wenig aber, wie im vernünftigen Denken die Reflexion, kann in der Philosophie die Religion ausgelöscht werden, wenn die Duplicität der Welt und der Gottheit nicht in abstrakte Einheitslehre verschwimmen soll; aber wie das eine Moment, das Endliche, mit dem andern, dem Unendlichen, zu vermählen sei, darüber ist die Philosophie eben selbst noch nicht ins Reine gesetzt.

Die Culturgeschichte, oder jeder einzelne Zweig derselben, also auch die Geschichte der Philosophie, für sich und ohne Rücksicht auf die ihr parallel gehenden Weltbegebenheiten behandelt, wird freilich, die Wahrheit zu sagen, auch nur eine mehr oder weniger gewaltsame Abstraktion bleiben, und deßhalb nicht ohne Mängel und Unbegreiflichkeiten sein; indessen geht doch, wenigstens in neuerer Zeit und namentlich unter dem sinnigen Volke der Deutschen, die Philosophie in der That ihren Gang so in der Stille und abgesondert von den Welthändeln längere Zeiträume hindurch für sich fort, ehe ihre stille Gewalt sich im praktischen Leben sichtbar macht, daß eine gesonderte Geschichte derselben, wenigstens in kürzeren Zeiträumen, ohne Zweifel zulässig ist.

In sich betrachtet aber bietet die aufs immer tiefere Bewußtwerden gerichtete Thätigkeit des Geistes wiederum und hier erst ganz unverkennbar dieselbe rhythmische Bewegung dar, die wir oben schon aufzeigten. Auch in diesem innern Mikrokosmus entspricht dem Angeschauten die These, dem durch Reflexion Getrennten die Antithese, dem denkend Erkannten die Synthese; und wir werden also im Voraus vermuthen können, daß die vielen successiv auftretenden Systeme, sofern sie wirklich ein Fortschritt in der Selbstentwickelung des Bewußtseins sind, in diesem Verhältniß zu einander stehen, in dieser Ordnung aufeinander folgen werden. Nur verwechsele man auch hier nicht den wirklich vorhandenen Gegenstand, das Material der Geschichte der Philosophie, mit der philosophischen Behandlung desselben. Es kann auch hier eine bloß aufnehmende

chronikalische Erzählung geben; z. B. wenn sich Jemand vornähme, den Zustand, die Verbreitung und das Interesse zu schildern, welche eine Philosophie auf den Kathedern und in den Köpfen der Menschen während eines gewissen Zeitraumes (z. B. der Scholastik im Mittelalter) gefunden hat. Es ist nicht gemeint, daß objektiv in der That jeder einzelne Professor der Philosophie zu seinem Vorgänger und Nachfolger in jenem Verhältnisse gestanden haben müsse, auch nicht, daß jede Richtung allemal durch e i n e n bestimmten Mann repräsentirt werde, (vielmehr brauchte die eine oft eine ganze Reihe von Köpfen, ehe sie zur Durchbildung kam, während die andere entgegengesetzte vielleicht nur einen einzigen Vertreter hatte); sondern es ist gemeint, daß die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie, um Individuen und Zeiträume sich wenig bekümmernd, nur diejenigen erlauchten Philosophen auszuheben habe, die es wirklich w e i t e r gebracht und Epoche gemacht haben, und daß sie dann auch finden werde, jeder wahrhafte Fortschritt in der Sache sei jenem antithetisch-synthetischen Verhältniß entsprechend gewesen. Dieses Verhältniß ist hier gerade so die Voraussetzung, mit welcher der Geschichtsschreiber an das Werk geht, wie es oben die Vernunft war, welche der Historiograph in der Weltgeschichte voraussetzt; und dadurch charakterisirt sich zugleich die neuere, organisch-genetische, oder philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie vor anderen früheren Methoden, welche zu jener in demselben Verhältniß stehen, wie die chronikalische, kritische, die sogenannte psychologische und pragmatische Geschichte zur philosophischen Universalhistorie.

Ist die Geschichte der Philosophie objektiv die Entwickelung des Selbstbewußtseins, so muß auch diese Entwickelung den dialektisch-logischen Gang gehen, d. h. im Ganzen wie im Einzelnen sich in Satz, Gegensatz und Schluß bewegen. Will man nun, wie es die Hegelsche Schule thut, diese Entwickelung des Bewußtseins, und mithin auch die Geschichte der Philosophie, mit dem neuesten Systeme für geschlossen ansehen; so läge ein Ganzes vor uns, welches in dem dreifachen Cha-

rakter dreier Hauptperioden die dreifache Bewegung des dialektischen Schlusses erkennen lassen müßte; jede dieser Hauptperioden würde in sich wieder in drei solche Momente zerfallen, jedes derselben wiederum, und so fort, bis die Specifikation in das minutiöseste Detail einschritte. Niemand kann weniger gemeint sein, einen solchen todten Mechanismus in der Natur des Geistes finden und aufzeigen zu wollen, als wir; indessen bleibt es doch immer konsequent und nothwendig, daß — jene Prämissen einmal zugegeben — der Fortschritt im Allgemeinen sich durch Gegensätze, deren einer an sich so viel gilt als der andere, zum Schlußziel fortbewegen müsse, und daß, je entschiedener in einem Systeme sich eine Einseitigkeit ausgesprochen, desto entschiedener auch ihr Gegentheil in einem andern hervortreten werde. Diese Gegensätze auch im Einzelnen richtig zu würdigen, wird das Geschäft des Historikers sein, und die Schwierigkeit dabei vorzüglich diese, daß im allgemeinen Organismus Hauptgegensatz mit Hauptgegensatz, untergeordneter mit untergeordnetem jeder an seiner Stelle gehörig balancirt werde. Auch der untergeordnetste hat seine Bedeutung, wenn der Historiker ins Detail gehen will, aber wird ein solcher Gegensatz unlogischer Weise mit einem allgemeineren auf die Wage gelegt; so geschieht ihm Unrecht und sein geschichtlicher Repräsentant wird um einer Forderung willen geschmäht, die er zu erfüllen nicht berufen war. Man kann nun hier nicht einwerfen, daß ja hier nicht von einem Organismus in die Breite, in räumliches Nebeneinander, sondern von einem Vorwärts auf der Entwickelungslinie die Rede sei. Aber eben dieser Fortschritt nimmt nicht immer Meilenstiefel, sondern er bewegt sich langsam in Gegensätzen vorwärts, er geht stets nicht auf einem sondern auf zwei Beinen; die Geschichte selbst kann also nicht einen fadenförmigen, etwa nur durch einzelne Knoten unterbrochenen Fortgang, nicht ein säulenartiges Ansehn haben, — ohne Bild: — es ist nicht genug, daß bloß die Sohnschaft der Gedanken in der Diadoche der Schulen nachgewiesen werde, sondern sie wird vielmehr ähnlich der Pflanzenmeta-

morphose (die Hegel selbst als Gleichniß anführt) sich in divergirende Gegensätze zerlegen, und diese wieder in höhere reichere Synthesen zusammennehmen.

Dieß spricht nun auch Herr Michelet in Bezug auf die neuere Philosophie, den selbstbewußten Idealismus, deutlich aus: „Wird der Gedanke zum obersten Princip gemacht, so tritt entweder das objektive Sein vor dem Gedanken zurück und verschwindet selbst gänzlich, so daß nun die Subjektivität des Gedankens als das allein Seiende Stand hält — der subjektive Idealismus Kants und Fichtes — oder umgekehrt, der Gedanke selbst wird zur Objektivität hinüber geführt und alles Sein als vernünftiger Gedanke ausgesprochen — der objektive Idealismus Schellings. Hegel endlich, welcher diese beiden philosophischen Ansichten vereinigt, und zugleich den Idealismus mit dem Realismus aufs Innigste verschmilzt, hat die Philosophie bis zu dieser Höhe der Ausbildung geführt, wo ihr der Name des absoluten Idealismus beigelegt werden kann. An diese Kolosse der Wissenschaft werden sich dann die andern Gestalten auf eine ungezwungene Weise (?) anlehnen und um sie herumgruppiren." Hier ist also deutlich genug Satz, Gegensatz und Schluß, wenigstens in den Hauptpartieen. Allein ein anderes ists, den Schematismus im Allgemeinen richtig verzeichnen, ein Anderes, ihn historisch und philosophisch richtig ausfüllen. Auf dieses Letztere wird jederzeit die subjektive Ansicht des Geschichtsschreibers entscheidend einwirken. Abgesehen nun davon, daß Kants Kritik schwerlich mit vollem Rechte als ein subjektiver Idealismus (wie allerdings Fichte's Wissenschaftslehre) betrachtet werden kann, da in ihr das realistische Element keinesweges fehlte, sondern nur unvermittelt dastand, ferner auch davon abgesehen, daß Viele Hegels System keinesweges für eine tiefere Vermittelung des Idealismus und Realismus, als Schellings, gelten lassen werden, daß überhaupt ein von Michelet selbst sogenannter absoluter Idealismus, sobald er überhaupt über sich selbst als Idealismus völlig zum Be-

wußtsein gekommen, nicht mehr die letzte überhaupt mögliche und abschließende Synthese sein könne, mithin auch, daß Hegel selbst nicht (wie es an einer andern Stelle heißt) „der Heros ist, der eine Universalmonarchie im Reiche der Geister zu gründen berufen war, und zwar deshalb, weil er selbst gar kein besonderes System aufgestellt hatte, sondern durch die bloße Kraft der Methode alle Principien der übrigen Philosophieen in sich begriff, und die Wahrheit in die Durchdringung und Vermittelung aller einseitigen Richtungen setzt"; — abgesehen also von allen außerhalb der Voraussetzung des Verfassers liegenden Bedenklichkeiten, scheinen schon jene Ausdrücke des „Anlehnens" und „Gruppirens" der Nebenfiguren darauf hinzudeuten, daß jenes Hervorheben der im Organismus nothwendigen Antithesen nicht überall und durchgehends mit der gehörigen Präcision geschehen sei. Freilich ist dieß eine natürliche Folge der Hegelschen Grundansicht, alle früheren Principe für völlig überwundene und in sich, im letzten Systeme, aufgehobene gelten, oder vielmehr nicht mehr gelten zu lassen. Für Einen, der außerhalb Hegels System steht, und dieses selbst blos für eine einseitige, formalistische und mithin idealistische Richtung ansieht, erhalten auch die Principien derjenigen Philosophieen, welche den Hegelianern blos für unreflektirte Auffassungen des Objektiven in Weise der Anschauung und mithin blos für einen unstatthaften Rückfall in einen schon überwundenen Standpunkt gelten, ein ganz anderes Ansehen, und eine ganz andere, nur noch verhüllte Bedeutung. Sobald nämlich außer oder in der absoluten Form, die Hegels System selbst ist, noch ein unwesentlicher Inhalt, ein substanzielles Princip, oder wie man dasselbe immer benennen möge, angenommen und vorausgesetzt wird, so ist klar, daß es die Ahnung eines solchen Principes war, welche vielen Philosophen bei ihrem Dinge an sich, oder Gott, oder Substanz, oder Objekte des Glaubens u. dergl. vorschwebte, und daß sie, obwohl unvollkommener Weise und nur im direkten Gegensatz zu den Formalisten (Idealisten) ihrer Zeit, dieses auszudrücken bemüht

gewesen sind; daß ihrer Ansicht demnach ein Recht zustehe, welches derjenige hervorzuziehen und geltend zu machen nicht ermangeln wird, ja nicht umhin kann und darf, welcher in Hegels System nur die höchste Ausbildung der einen Richtung, der formellen, erblickt. Dieß ist jedoch ein Punkt, der seine besondere und tiefer eingehende Begründung verlangt; weßhalb hier für jetzt abgebrochen und nur im Allgemeinen darauf hingewiesen wird, daß, sobald Etwas im Princip der Hegelschen Logik verändert, sobald dieser blos eine subjektiv formelle Geltung gelassen, ihr aber die objektiv realistische, oder eigentlich metaphysische — ganz oder zum Theil — abgesprochen wird, darnach auch sich die Anordnung, Würdigung und Hervorhebung der einzelnen im Verlauf der Geschichte zum Bewußtsein gekommenen Principien vielfach ändern müsse, indem diejenigen Principien, welche auf ein Reales außer (praeter) der Form, dieß will sagen: in der Form des Gedankens, fußen, nicht, wie der Hegelianer thun muß, als in der zuletzt aufgestellten Form verschlungene und völlig aufgelöste mit Geringschätzung behandelt werden können.

Dieß zeigt sich meines Bedünkens namentlich in Bezug auf die Philosophie Jacobis und Herbarts, welchen ich in der neuesten Periode diese Bedeutung eines solchen Gegengewichts einzuräumen nicht umhin kann. Schon das unläugbare empirische Faktum ist nicht zu übersehen, daß im Bewußtsein der Gegenwart Herbarts System die Wage hält mit Hegels Dialektik oder der Spekulation überhaupt; die philosophirende Menschheit ist offenbar noch in diese beiden Gegensätze getheilt, gleichwie sie es früher war, als Fichtes und Jacobis Ansichten sich noch schroff entgegenstanden. Darf nun dieses Faktische nicht ignorirt und über die Gebühr leicht genommen werden, so dürfte der Grund davon auch wohl tiefer zu suchen sein, als auf einem längst und schon gänzlich überwundenen Standpunkt, der Weise der bloßen Vorstellung. Den Anhängern des Herbartischen Systems nämlich wird nicht blos nach dem Munde geredet, wenn wir sagen, daß in ihrer Philosophie das Bewußt-

sein jenes Substanziellen liege, was als Ding an sich und unter hundert anderen Gestalten schon dagewesen ist und immer wieder auftaucht; und muß auch, nach meiner Ueberzeugung, hinzugefügt werden, daß sich unter der letzten (Herbartischen) Form dieser Kern noch nicht haltbar gezeigt — wie denn überhaupt alles Inhaltliche nicht für sich allein bestehen, geschweige so widernatürlich abstrakt gehalten, in irgend eine Bewegung kommen kann; — so scheint mir doch, daß die Herbartianer, gestützt auf dieses Kernhafte im tiefsten Bewußtsein, völlig Recht haben, wenn sie sich gegen eine Herleitung des Seienden aus dem Leben erklären, und dafür lieber das Leben aus dem Seienden zu behaupten suchen; denn dieß heißt doch im Grunde nichts Anderes, als: mit dem bloßen formellen Denken komme man nicht an das Reale heran, wie Schelling es neuerlich noch ausgedrückt hat. Kann nun nach dieser Ansicht Herbart nicht diejenige Stelle im System der Geschichte der Philosophie einnehmen, die ihm auch noch Michelet angewiesen, nämlich schlechtweg blos unter den verklungenen und verklingenden Kantianern; so kann es auch auf einem früheren Standpunkt mit Jacobi nicht ganz eine so einfache Bewandniß gehabt haben, als Herr Michelet meint. Hier offenbarte sich schon bei Hegel eine Veränderung der Ansicht; Hegel würdigte Jacobi's Philosophie in späteren Jahren weit unparteiischer als in früheren; und davon war gewiß nicht blos ein eingetretenes persönliches Verhältniß der Grund. Michelet aber weicht hier von seinem Meister schon darin bedeutend ab, daß er Jacobi nach Kant stellt, während Hegel ihn vor demselben abhandelte.

Doch um diesen Bericht nicht über Gebühr auszudehnen, gehe ich hier nicht weiter auf diesen Punkt ein, zumal da ich meine Ansicht hiervon anderwärts bereits ausgesprochen habe *),

---

*) In der freilich mehr populär gehaltenen Schrift: Historische Entwickelung der spekulat. Philosophie von Kant bis Hegel Dresden 1837.

sondern eile, noch hinzuzusetzen, daß Michelets Werk, wovon der erste Band erschienen ist, der von Kant bis Fichte, (diesen eingeschlossen) reicht, außer diesen Häuptern der Schule und Jacobi, noch ein recht interessantes Detail über mehrere ausgezeichnete Nebenfiguren, welche in den gewöhnlichen Lehrbüchern kurz oder gar nicht erwähnt werden, darbietet. Vermißt man auch, wie von dem Herausgeber der Hegelschen Geschichte der Philosophie allerdings zu erwarten stand, im Allgemeinen und fast durchgängig eine selbstständige Stellung des Verfassers in Ansicht und Ausdruck seinem Lehrer zur Seite, und konnte es unter diesen Umständen nicht einmal erwartet werden, daß Ersterer in irgend einem wichtigen Punkte originell hervortrete; so entschädigt uns derselbe andererseits doch einiger Maßen durch größere Ausführlichkeit in Darstellung jener Nebenfiguren, welche Hegel selbst nur skizzen- ja lückenhaft behandelte. Unter Andern wollen wir hierbei auf Herders und Hamanns philosophische Ansichten hinweisen, welche unseres Wissens noch nie eine so tief eingehende und ausführliche Behandlung in einer Geschichte der Philosophie erhalten haben, als hier. — Der Stil ist, bei aller Wissenschaftlichkeit und Hegelschen Haltung doch klar und verständlich und für jeden wissenschaftlichen Leser zugänglich. Nur wirkt es störend, wenn der spekulative Ton des Ganzen durch persönliche Seitenblicke und ungehörige polemische Einmischungen gestört wird, welche sich Herr Michelet noch immer nicht abgewöhnt zu haben scheint: so gegen Herbart, Fries und andere jetztlebende Denker. Ebenso lassen sich die in der Vorrede (S. V—VII) herbeigezogenen Ausfälle gegen zwei geachtete Lehrer der Philosophie an der Berliner Hochschule kaum rechtfertigen. Auch wäre zu wünschen gewesen, daß der Verf. in seiner Darstellung der verschiedenen Philosophieen die Relation des Gegebenen von seiner Kritik äußerlich bestimmter gesondert hätte. Beide fließen oft so unvermerkt in einander, daß der mit den Quellen nicht schon gründlich bekannte Leser noch Relation vor sich zu sehn glaubt, während er schon bei

der Kritik sich befindet, oder Kritik, wenn diese schon wieder mit der Berichterstattung vertauscht ist.

Wegen der wissenschaftlichen Principien selbst, über welche wir uns bei dieser vorläufigen Anzeige nur kurze Andeutungen erlauben konnten, erwarten wir den Verf. lieber bei dem zweiten Theile, in der Darstellung des Hegelschen Systemes. Dann möcht' es auch bei ihm heißen: hic Rhodus —!

L. Feuerbach, ebenfalls der Hegelschen Schule angehörend, geht rücksichtlich der Geschichtsschreibung von denselben Grundsätzen aus, ohne sie jedoch umfänglich in Anwendung zu bringen; denn er verfolgt den Zusammenhang der Systeme nicht in dem Sinne, daß er diese als organische Glieder eines universellen Ganzen darstellte, und in der Aufeinanderfolge derselben einen nothwendigen Entwickelungsproceß aufzeigte, sondern er begnügt sich, uns Monographieen der wichtigsten Systeme zu liefern, die unter sich in keinem oder doch nur in sehr losem Zusammenhange stehen, zwischen sich oft große Lücken lassen, und sich mithin nicht wie Glieder eines Ganzen, sondern selbst als Ganze verhalten. Während sich also jene organisch-philosophische Methode bei Andern auf eine Periode oder auf die Subdivision einer Periode (wie z. B. bei Michelet auf die neueste Philosophie seit Kant) beschränkt, zieht sie sich hier in den möglich kleinsten Kreis, jedesmal auf ein einzelnes System zusammen, giebt aber auch, wie leicht zu erachten, in dieser Beschränkung ihren umfassend wissenschaftlichen Charakter auf, und indem sie sich zwar noch die organisch entwickelnde nennt, beschränkt sie sich doch auf eine Darstellung, deren Wesen darin besteht, daß der Geschichtschreiber auf den Standpunkt des darzustellenden Systems vollkommen eingehe, sich so zu sagen in das Sensorium desselben versetze, von da aus mit dem vorgefundenen Stoffe als mit dem Seinigen gebahre, und das ganze System in allen wesentlichen Theilen mit selbsteigner Thätigkeit reproducire. Es gehört dazu eben so viel Talent als Treue und Enthaltsamkeit, und jemehr Hr. Feuer-

bach alles dieß wie schon früher, so hier wieder aufs Neue erprobt, desto mehr Dank sind wir ihm gerade für eine solche Darstellung des Leibnitzischen Systems schuldig, welches der Zerstückelung seiner Materialien halber gerade nur in einer solchen Repräsentation wahrhaft erkannt werden kann. Denn wenn schon überhaupt jedwede andere Darstellungsweise, die sich zu den Geistesprodukten früherer Philosophen nur in ein äußerliches Verhältniß setzt, und — ob mißverstanden oder nicht, gleichviel — sie wie Thatsachen in der Weise eines epitomirenden Erzählers darstellt, — wenn dieß überhaupt schon „gar kein adäquates Verhältniß des Geistes für den Geist ist,“ so am allerwenigsten hier in der Philosophie Leibnitzens. Warum hier gerade am allerwenigsten? Dieß ergiebt sich aus der Beschaffenheit der Quellen, der fragmentarischen Schriften Leibnitzens, und diese Beschaffenheit erklärt sich wieder aus der Stellung des Mannes zu seiner Zeit und der Zeitumstände zu ihm. Kein Philosoph ist so tief in äußere Umstände verflochten gewesen als Leibnitz, keiner so vielseitig in Anspruch genommen, und in Anspruch nehmend. Dieß wird auch von dem Verfasser einleitungsweise und mit gewohnter anschaulich-lebendiger Art dargestellt.

Aber eben deßwegen tritt uns nun hier auch wiederum das Bedauern recht nah an, daß es dem Verfasser nicht gefallen habe, tiefer in die organische Verkettung dieser philosophischen Erscheinung mit andern vorgängigen und gleichzeitigen einzugehen. Ohne diesen Zusammenhang ist und bleibt uns Vieles auch im Systeme selbst dunkel oder erscheint in einem falschen Lichte. Leibnitz hängt so wesentlich mit den früheren philosophischen Zuständen zusammen, daß er sogar in die noch tief in seine Zeit hereinragende Scholastik vielfältig verwickelt erscheint, namentlich noch in die Ansichten und Streitigkeiten der Nominalisten und Realisten, welche (die wahren Guelphen und Ghibellinen auf dem Gebiet der Philosophie) ihre Rolle und Bedeutung so oft geändert, ja zuletzt beinahe verwechselt haben. Referent wenigstens kann das vermittelnde Universalgenie Leibnitzens nicht anders

denn als einen von jenen Knoten- oder Vereinigungspunkten betrachten, in welchen sich epochemachend von Zeit zu Zeit die divergenten Richtungen der Systeme ausgleichen und aus welchen neue Divergenzen hervorgehen, in denen sich also z. B. Platonismus und Aristotelismus, Nominalismus und Realismus, Realismus und Formalismus, Idealismus und Empirismus, Spiritualismus und Atomismus — und wie sich die Extreme immer nennen mögen — einmal zu vorübergehendem Identitätsfrieden zusammengefunden haben.

Uns bedünkt, daß das Festhalten solcher allgemeineren Gesichtspunkte auch nicht ohne Einfluß auf die Darstellung dieses Systems in sich selbst geblieben sein würde, und was diese Darstellung einerseits vielleicht an leicht übersichtlicher Abrundung dadurch verloren, das andererseits an specifischer Wahrheit und Treue gewonnen haben würde. Können doch ohne solchen Um- und Ueberblick selbst schon die Elemente des Systems nicht füglich klar hervortreten, nicht klar hervortreten, was es eigentlich im System zu vermitteln gab.

Auch hierin erkennen wir jedoch die Folge eines tiefer liegenden Grundes. Zufolge der philosophischen Ansicht des Verfassers nämlich verschwindet freilich gleich im Voraus der eine jener Gegensätze gänzlich, der realistisch empirische; denn das Fundament, worauf er gestützt und wodurch er berechtigt war, in der Geschichte der Philosophie überhaupt aufzutreten, wird gar nicht anerkannt. Während uns der Empirismus Lockes u. A. für den Epikuräismus und Atomismus der neuern Zeit, — hier einem subjektiven Idealismus gegenüber, wie dort dem Stoicismus — und mithin für ein nothwendiges Glied und Gegengewicht, für ein berechtigtes Moment in der Balance und Entwickelung der Philosophie überhaupt gilt; wird dieser Gegensatz als Nichtphilosophie von Feuerbach gänzlich ausgelöscht, und zwar deßhalb, weil solche Systeme die genetische Entwickelung nicht vertrügen. Locke, Bayle, Cudworth u. A. sind daher aus dieser Geschichte der Philosophie gänzlich ausgeschlossen geblieben. „Locke z. B. ist keiner Entwickelung fähig,

keiner bedürftig;" denn: „die Entwickelungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist." — „Alle diese Tendenzen haben mehr oder weniger nur ein historisch- oder literarphilosophisches Interesse. Vom Gesichtspunkte der Philosophie in ihrer welthistorischen Entwickelung aus betrachtet, waren sie nur unberechtigte Standpunkte."

Eben diesen höhern Gesichtspunkt vermissen wir in solcher Beurtheilung. Dafür finden wir in der Einleitung nur einen flüchtigen Streifblick, welchen der Verfasser über die äußerlichen Schicksale der Philosophie seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften hingleiten läßt. „Die neuere Philosophie ist von Geburt eine Italienerin — aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnstätte fand sie in Italien — sie entfloh nach England; aber in dem schweren Luftkreise des englischen Utilismus fiel der geflügelte Götterbote des Gedankens als Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder — die Philosophie verließ daher wieder England, und begab sich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzosen — und machte hier zwar den Fortschritt, daß sie sich mehr concentrirte, eine Schule stiftete, aber — sie war den Franzosen zu schwierig, sie wurde auch hier wieder vertrieben und wanderte nach Holland." — „Hier ruhete die Philosophie von den tumultuarischen Extremen des Idealismus und Materialismus u. s. w. aus; hier schliff sie sich Augengläser, um recht klar und deutlich zu sehen, sie gab sich ein getreues Ebenbild ihrer selbst, aber dieses Abbild war blos ein Steindruck, kein farbenlebendiges Bild — für das Zeitalter ein wahres Medusenhaupt. Zuletzt begab sie sich nach Deutschland; hier reflektirte und besann sie sich über sich selbst — hier las sie ihre sämmtlichen Werke, die sie auf ihren Reisen im Ausland geschrieben," u. s. f. — Dieß ist ohne Zweifel recht witzig und geistreich gesagt, allein was lernen wir daraus? Der Verfasser rechnet offenbar auf ein größeres Publikum; sein Stil bequemt sich sichtlich nach dem Geschmack einer jüngeren belletristischen Richtung; uns aber ersetzt diese Zuthat, so vortrefflich sie auch Manchen scheinen mag, dennoch nicht die

höhere wissenschaftliche Weise, in welcher auch von dieser Seite sich zu zeigen dem Verfasser nicht beliebt hat.

Endlich ist noch zu berichten über das Unternehmen eines Veteranen unserer philosophischen Litteratur, des Herrn Geh. Hofrath **Fries** in Jena, welcher „bei dem großen Eifer, mit dem jetzt die Geschichte der Philosophie in allen ihren Theilen bearbeitet wird, auch sich angetrieben fand, die Ergebnisse seiner vieljährigen Betrachtungen und Untersuchungen in die allgemeine Discussion zu bringen." Mancher wird vielleicht, wie Referent, was namentlich die ältere Geschichte anlangt, hier Untersuchungen und Resultate kritisch-gelehrten Inhalts vermuthen, und es dem Verfasser im Voraus Dank wissen, daß er dem Publikum nicht vorenthalten wollte, was sein Fleiß und seine Gelehrsamkeit eine so lange Reihe von Jahren zum Behuf akademischer Vorträge ergründet haben mußte; allein dieses materielle Interesse finden wir mit der Bemerkung abgewiesen, daß sich — namentlich seit **Brandis** Geschichte der griechischen und römischen Philosophie wenig Erhebliches mehr hinzuthun lasse. Dagegen steigert sich unsre Aufmerksamkeit andererseits noch viel höher, indem wir hier nichts Geringeres finden sollen, als ebenfalls eine organisch-philosophische Geschichte der Philosophie, nicht im Interesse einer bloß historischen Gelehrsamkeit, sondern der Wissenschaft selbst. Es ist nicht nur merkwürdig, einen Gegner der modernen Spekulation von dieser in so weit ergriffen und hingerissen zu sehen, daß er in die spekulative Behandlungsweise eines Zweiges der Realphilosophie eingeht, sondern auch interessant zu sehen, ob und in wie weit diese Darstellungsweise von einem andern Standpunkte aus möglich ist und mit der Hegel'schen übereinkommt. Ja noch weit mehr: Fries nimmt sogar die Priorität hierin in Anspruch, indem er sagt, „Ich finde mich in dem sonderbarsten Verhältniß gegen Hegel. Hegel giebt in der Einleitung zu seiner Geschichte der Philosophie die Bedeutung der-

selben ganz eben so, wie ich sie schon vor sechsundzwanzig Jahren in den Heidelberger Studien (1810) angegeben habe."

Allerdings ist wenigstens die äußere Anordnung im Wesentlichsten der Hegel'schen conform. So wie Hegel den im Substanziellen noch befangenen Geist des Orients als die Vorstufe der Philosophie (noch außerhalb ihrer Geschichte fallend) betrachtet, so wie ihm die Geschichte selbst in die beiden Hauptabschnitte der griechischen (und römischen) und der christlich-germanischen zerfällt, jene in der Unbefangenheit der Abstraktion, diese im Bewußtsein der Gegensätze des Endlichen und Unendlichen und in deren Einheit (als Geist) sich bewegend — eben so gestaltet sich äußerlich, nur mit andern Worten, die Darstellung bei Fries.

Daß an sich wider das Bestreben, die Geschichte der Philosophie auf organisch-philosophische Weise zu behandeln, überhaupt auf keinem Standpunkte Etwas einzuwenden wäre, versteht sich von selbst; nur fragt es sich, ob irgend ein anderer Standpunkt, als der spekulative, und ob namentlich hier der Friesische zu einer solchen Behandlung berechtigt ist, d. h. ohne sich selbst aufzugeben und aufzuheben, aus sich heraus eine Darstellung spinnen kann, welche, wie Fries sagt, ganz dieselbe Bedeutung habe, wie die Hegelsche.

Der Verfasser selbst räumt, trotz dieses Ausspruches, doch einen sehr wesentlichen Unterschied ein, indem er sagt: „Die Geschichte der Philosophie ist die Entwickelung der Selbsterkenntniß des Verstandes; aber dieser Verstand ist mir der im geselligen Leben der Selbstdenker sich fortbildende Menschenverstand (Welt- und Lebensansichten), während Hegel sich dabei den allmählig zum Bewußtsein kommenden Weltgeist denkt." Näher werden dann die Unterschiede dieser beiden Ansichten gesetzt: 1) in „eine eigenthümliche Unbeholfenheit Hegels, seine Gedanken klar auszudrücken, die von seinem Nothwendigkeitsaberglauben herrührt," und 2) in die ganz verschiedene Ansicht von der Entwickelung der Selbsterkenntniß. Diese ist bei Hegel die bekannte dialektische, bei Fries die psychologische, oder

vielmehr jenes bekannte psychologische Schema der drei Stufen: der sinnlichen Anschauung, des abstrahirenden Verstandes, und der Vernunft. Die sinnliche Anschauung, insofern sie ohne Reflexion bleibt, fällt außerhalb des klaren Bewußtseins, mithin auch außerhalb der Philosophie, sie ist bloß die Grundlage, liefert bloß den Stoff für den abstrahirenden und reflektirenden Verstand; dieser im Besitz der Kategorieen, die er auf jenen Stoff anwendet, vollbringt ein System der Erfahrung, eine wissenschaftliche Weltansicht, die auf Erfahrung und Demonstration beruht; dieß geschah in der Periode der griechisch-römischen Philosophie, welche Fries die epagogische nennt. Der Verstand aber vermag nicht, das Ansich der Dinge, die platonische wahre Welt der Ideen, die hinter den Erscheinungen liegt, zu erkennen; hinter oder vielmehr über dieser Welt der Endlichkeiten erhebt sich das Reich der Ideen und des Geistes, und dieses vermag man nur durch den höhern Gebrauch der Vernunft, d. h. durch Glauben und Ahnden zu fassen, nicht aber zu wissen und in adäquaten Verstandesbegriffen auszudrücken, sondern nur annähernd durch eine gewisse aesthetisch-religiöse Vorstellungsweise. Dieß ist der erreichbare höchste Gipfel für den Menschen und geschah in der zweiten Hauptperiode, welche die epistematische genannt werden kann, unter mancherlei Phasen seit Galiläi und Baco bis auf die neueste Zeit — d. h. bis auf Kant und dessen Schule. „Eine Vermengung der metaphysischen Erkenntniß aber mit Erfahrungsseelenlehre hat seitdem große Mißverständnisse veranlaßt; und dazu brachte Fichte noch den unglücklichen Gedanken, die Philosophie in einer willkührlich ersonnenen Formelsprache auszubilden; dadurch ist der größte Theil der am meisten beachteten neuern Versuche ganz verunglückt.“ — Zwischen jenen Hauptperioden liegt das Mittelalter, in welchem die alte Philosophie, die sich überlebt hatte, als Dienerin der Theologie mit dem neu emporkommenden selbstständigen Principe der Wissenschaft kämpft.

Zufolge dieser Grundansicht ist es leicht erklärlich, wie in der ersten Periode, der griechischen Philosophie, (welche Fries

„von Hesiodus bis auf Paulus den Apostel“ bestimmt, und in diesem vorliegenden ersten Bande abgehandelt hat) im Ganzen eine wenigstens äußerliche Conformität mit Hegels Eintheilung stattfinden kann; eben so begreiflich aber wird es, wie diese nicht tief gehende Aehnlichkeit immer mehr verschwinden müsse, je näher der Verfasser der neueren Zeit und dem Standpunkte kommt, der ihm selbst für den höchsten gilt; weßhalb wir auch eine tiefer eingehende Kritik bis auf die Erscheinung des zweiten Bandes versparen. Eine äußerliche Aehnlichkeit aber nennen wir jene Uebereinstimmung, weil sie bei Fries bloß nach einem von der Psychologie erborgten Schema gearbeitet wird, bei Hegel aber der Organismus aus einem innern Princip hervorsproßt. Bei Hegel ist es das lebendige Gebilde eines sich entfaltenden Geistes, bei Fries ein Kunstwerk aus gegenständlicher, fremder Masse, welcher der Künstler seine subjektive Idee aufgedrückt hat. Sollte erwiesen werden, daß diese subjektive Idee eine objektive Wahrheit habe, sich im Objekte, der Geschichte des menschlichen Bewußtseins wiederfinde, — sollte diese Identität des Subjektiven und Objektiven in Wahrheit erwiesen werden, so mußte entweder mit einer anderen philosophischen Grundansicht — Identitätsphilosophie überhaupt — an das Werk gegangen werden, oder es würde doch ein solcher, gleichsam a posteriori geführter Aufweis zugleich in einen Beweis von der Wahrheit einer solchen Identitätsphilosophie umschlagen, mithin am Ende bewiesen werden, daß jedweder andere, nicht-spekulative Ausgangspunkt ein unwahrer gewesen wäre.

Wenn wir aber behaupten, daß ein so bloß äußerlich angewendetes psychologisches Schema, auch wenn es sich als passend erwiese, dennoch keine tiefere wissenschaftliche Erkenntniß vermittele, sondern nur etwa so Etwas ausspreche, wie oft gesagt worden, daß die Menschheit im Ganzen den geistigen Entwickelungsgang des Kindes zum Manne folge, u. dergl.: so soll doch auf der andern Seite keinesweges damit behauptet werden, daß — wie der Verfasser sich die Sache vorstellt — blos der in aller spekulativer Philosophie verborgene Pantheis-

mus jenen innern organischen Zusammenhang und wahrhaft lebendigen Entwickelungsproceß begründe; vielmehr glaubt auch Referent, daß jener Fortschritt des philosophischen Bewußtseins im Ganzen und in seinen einzelnen Momenten eben so sehr durch eine äußerliche, also traditionelle, Bildung und geistige Einwirkung der Individuen aufeinander, als durch eine innere, in der Natur alles dessen, was Geist heißt, liegende Vernunftnothwendigkeit bedingt sei; und daß es gerade nur darauf ankomme, daß jenes von Ewigkeit her bestehende, allen selbstständigen Gliedern dieses Geisterreiches gleichsam vorgeschriebene allgemeine Entwickelungsgesetz, und andererseits der innere instinktmäßige Drang jedes Individuums nach geistiger Entwickelung, — daß, sage ich — jene objektive und diese subjektive Bestimmung in ihrer Identität als eine und dieselbe anerkannt werden.

Berichtigungen

für I. B. 1. Heft der Zeitschr. f. Philos. u. spek. Theologie ꝛc.

Seite 144. Zeile 8. lies von statt vor.
„ — „ 1. von unten l. wird er st. wieder.
„ 148. „ 21. l. ein Widerspruch st. im W.
„ 156. „ 10. l. idea und res st. was.
„ — „ 11. l. Wirkung st. Wirkungen.
„ 157. „ 29. l. 1 Cor. 2, 10. st. 1 Tim. 2, 10.
„ 158. „ 25. l. Ref. st. Vf.

Um die wünschenswerthe Mannigfaltigkeit des Inhalts in der Zeitschrift zu erreichen, mußte der im ersten Hefte abgebrochene längere Aufsatz des Herausgebers: über das Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Metaphysik hier ausgeschlossen werden. Statt dessen wird er, seinem wesentlichen Inhalte nach, in eine selbstständige Form umgeschmolzen im nächsten Hefte erscheinen.

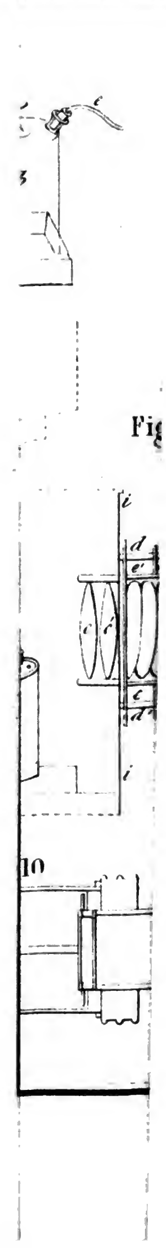


Fig
10

